

# التبكيك

بِمَا فِي تَأْنِيبِ الْكَوْثَرِيِّ مِنَ الْأَبْطِيلِ

مَجْزُؤُ الشَّانِي

تَأْلِيفُ

العلامة الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المعلمي اليماني

رحمه الله تعالى

١٣١٣ — ١٣٨٦

قام على طبعه وتحقيقه والتعليق عليه

محمد ناصر الدين الألباني

مكتبة المعارف  
الرياض

حقوق الطبع محفوظة للناسخ  
الطبعة الأولى ١٣٨٦ هـ  
الطبعة الثانية مُصَحَّحة وَمُنْقِحة ١٤٠٦ هـ

---

مكتبة المعارف - ص.ب: ٣٢٨١ - هاتف ٤٠٩٣٧٠٨ - ٤٠٣٣٩٧٩  
الرياض - المملكة العربية السعودية

البحث مع الخفية  
في سبع عشرة قضية

وهو القسم الثالث من كتاب  
«التنكيل بما في تأنيب الكوثري من الأباطيل»

## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين ، الذي من يُردُّ به خيراً يفقهه في الدين ، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، اللهم صل على محمد وعلى آل محمد ، كما صليت على آل إبراهيم ، وبارك على محمد وعلى آل محمد ، كما باركت على آل إبراهيم ، إنك حميد مجيد .

أما بعد : فهذه بضعة عشرة مسألة وردت فيها أحاديث ذكر الخطيب في ترجمة أبي حنيفة من ( تاريخ بغداد ) إنكار بعض المتقدمين على أبي حنيفة ردها ، فتعرض لها الأستاذ محمد زاهد الكوثري في كتابه ( تأنيب الخطيب ) ، فتعقبه في ذلك كما تعقبه في غيره وسأذكر في كل مسألة كلامه ، وماله ، وما عليه . وأسأل الله تعالى التوفيق .



# المسألة الأولى

إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس

في ( تاريخ بغداد ) ١٣ / ٣٨٩ من طريق « الفضل بن موسى السينياني يقول : سمعت أبا حنيفة يقول : من أصحائي من يبول قلتين . يردّ على النبي صلى الله عليه وسلم : إذا كان الماء قلتين لم ينجس » .

قال الأستاذ ص ٨٣ : « وحديث القلتين ( ١ ) لم يأخذ به أحد من الفقهاء قبل المائتين ( ٢ ) لأن في ذلك اضطراباً عظيماً ( ٣ ) ولم يقل بتصحيحه إلا المتساهلون ( ٤ ) ولم ينفع تصحيح من صححه في الأخذ به لعدم تعين المراد بالقلتين ( ٥ ) حتى أن ابن دقيق العيد يعترف في شرح ( عمدة الأحكام ) بقوة احتجاج الحنفية بحديث الماء الدائم في ( الصحيح ) ( ٦ ) فدعونا معاشر الحنفية نتوضأ من الحنفيات ولا نفطس في المستنقعات » .

أقول : في هذه العبارة ستة أمور كما أشرت إليه بالأرقام .

فأما الأمر الأول فالمنقول عن السلف قبل أبي حنيفة وفي عصره مذهبان :

الأول : أن الماء سواء أكان قليلاً أم كثيراً لا ينجس إلا أن تخالطه النجاسة فتغير لونه أو ريحه أو طعمه ، وإليه ذهب مالك ، وكذلك أحمد في رواية وهو أيسر المذاهب علماً وعملاً ، وقد جاءت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أحاديث أن الماء طهوراً لا ينجسه شيء<sup>(١)</sup> وجاء في روايات استثناء ما غيرت النجاسة أحد أوصافه ، وهي ضئيفة من جهة الإسناد ، لكن حكوا الإجماع على ذلك .

المذهب الثاني : أن هذا حكم الماء الكثير بحسب مقداره في نفسه فأما القليل فينجس بوقوع النجاسة فيه وإن لم يُتغير أحد أوصافه ، والقائلون بهذا يستثنون بعض النجاسات كالتي

---

(١) أنظر تخريج الحديث وطرقه ومن صححه من الأئمة في كتابنا « إرواء الغليل » رقم ( ١٢ ) ،

وفي ( صحيح أبي داود ) رقم ٥٩٠ ن

لا يدركها الطرف والتي تعم بها البلوى وميتة ما لا دم له سائل ، وتفصيل ذلك في كتب الفقه . ثم المشهور في التقدير أن ما يبلغ قلتين فهو كثير وما دون ذلك فهو قليل جاء في هذا عن النبي ﷺ حديث القلتين ، وروي من قول عبد الله بن عمر وعبد الله بن عباس وأبي هريرة ، ومن قول مجاهد وغيره من التابعين ، وأخذ به نصاً عبيد الله بن عبد الله بن عمر وبعض فقهاء مكة ، والظاهر أن كل من روى الحديث من الصحابة فمن بعدهم يأخذ به ، ولا يُعدل عن هذا الظاهر إلا بإثبات خلافه ، ولم يصح عن النبي ﷺ تقدير آخر ، فأما من بعده فرويت أقوال أولها : عن ابن عباس ذكر ذنوبين ، وفي سنده ضعف ، ولو صح لما تحتمت مخالفته للقتين فإن ابن عباس معروف بالميل إلى التيسير والتوسعة فلعله حمل القلتين على الإطلاق فرأى أنه يصدق بالقتل الصغيرتين اللتين تسع كل منهما ذنباً فقط .

ثانيها : عن سعيد بن جبيرة ذكر ثلاث قلال ، وسعيد كان بالعراق فكانه رأى قلال العراق صغيرة كما أشار الشافعي القرب إلى ذلك في القرب فحزر سعيد أن ثلاثاً من قلال العراق تعادل القلتين اللتين يحمل عليها الحديث .

ثالثها : عن مسروق قال : « إذا بلغ الماء كذا لم ينجسه شيء » ونحوه عن ابن سيرين وأبي عبيدة بن عبد الله بن مسعود ، وهؤلاء عراقيون فإما أن يكونوا لم يحققوا مقدار القلتين في الحديث بقلال العراق فأجملوا ، وإما أن يكون كل منهم أشار إلى ماء معين فأراد بقوله : « كذا » أي بمقدار هذا الماء المشار إليه ، وقد ثبت بقولهم أنهم يرون التقدير ، ولأن يحمل ذلك على التقدير المنقول عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أولى من أن يحمل على تقدير لا يعلم له مستند من الشرع .

رابعها : عن عبد الله بن عمرو بن العاص ذكر أربعين قلة ، وروي مثله من وجه ضعيف عن أبي هريرة ، وقيل عنه أربعين غرباً ، وقيل : أربعين دلواً . وهذا القول يحتمل معنيين ، الأول المعنى المعروف لحديث القلتين ، المعنى الثاني أن ما يبلغ الأربعين لا ينجس البتة ، إلا بمخالطة نجاسة لاتغير أحد أوصافه ، لأنه قلتان وأكثر ، ولا بمخالطة نجاسة تنغير أحد أوصافه لأن ذلك لا يقع عادة ، إذ لا يعرف في ذلك العصر ببلاد العرب ماء يبلغ أربعين أو

أزید تقع فيه نجاسة تغيره . والمعنى الأول يحتاج إلى الاستثناء من منطوقه فيقال إلا أن يتغير ، ومن مفهومه فيقال إلا بعض النجاسات كميتة مالا دم له سائل ، ومع ذلك لا يكون لمفهومه مستند معروف من الشرع بل المنقول عن الشرع بخلافه ، وأيضاً فلم يذهب إليه أحد من الفقهاء . فإما أن يترجح المعنى الثاني وتكون فائدة ذاك القول أن من ورد ماء فوجده متغيراً فإن كان من الكثرة بحيث لا يعرف في العادة أن تقع فيه نجاسة تغيره فله استعماله بدون بحث ، وإن كان دون ذلك فعليه أن يتروى ويبحث . وإما أن يحمل على المعنى الأول وي طرح مفهومه ويقال : لعل ذاك القول كان عند سؤال عن ماء بذاك المقدار وقعت فيه نجاسة ولم تغيره ، فذكر الأربعين لموافقة الواقع لا للتقييد .

هذا ، ولم أجد عن المتقدمين من الفقهاء . وغيرهم حرفاً واحداً فيه التفات إلى ما اعتمده الحنفية من اعتبار مساحة وجه الماء دون مقداره وكأن الأستاذ شعر بهذا فحاول عبثاً أن يشرك مع مذهبه في ذلك مذهب القلتين ؛ إذ قال : « لم يأخذ به أحد من الفقهاء قبل المائتين » وقد علمت أن القول بالقلتين مروي عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم عن جماعة من الصحابة والتابعين وغيرهم .

فأما الحنفية فذهبوا في الجملة إلى الفرق بين القليل والكثير لكنهم لم يعتبروا مقدار الماء في نفسه ، وإنما نظروا إلى مساحة وجهه وعندهم في ذلك روايات :

الأولى : أن الماء الراكد الذي تقع فيه نجاسة لا تغير أحد أوصافه ، إذا كانت مساحة وجهه بحيث يظن المحتاج لخلوص النجاسة من أحد طرفيه إلى الآخر بنجس وإلا فلا .

الثانية : أنه إذا كانت بحيث إذا حرك أدناه اضطرب أقصاه تنجس وإلا فلا .

ولهم في الترجيح والتفريع اختلاف واضطراب شديد جداً كما تراه في كتبهم المطولة . واستبعد بعضهم عدم اعتبار العمق ، فاشتروا عمقاً ! واختلفوا في قدره ! فقل أن يكون بحيث لا ينحسر بالاغتراف ، وقيل : أربع أصابع ، وقيل : مابلق الكعبين ، وقيل : شبر ، وقيل : ذراع ، وقيل : ذراعان !!!

واختلفوا على الرواية الثانية في الحركة قليل : حركة المغتسل ، وقبل المتوضئ ، وقيل

اليد ، ولم يعتبروا وقوع الحركة وإنما ذكروها لمعرفة قدر المساحة ، وسواء في الحكم عندهم  
أكان الماء عند وقوع النجاسة وبعدها ساكناً أم تحرك ، وقالوا : إذا كان بالمساحة المشروطة  
فله يحتاج أن يستعمل من موضع النجاسة وإن لم يكن قد تحرك ، وقالوا : إذا كانت مساحة  
وجه الماء تساوي القدر المشروط كفى وإن كان دقيقاً كأن يكون طوله مائة ذراع وعرضه  
ذراعاً ، وقال محققهم ابن الهمام في ترجيح الرواية الأولى : « هو الأليق بأصل أبي حنيفة أعني  
عدم التحكم بتقدير فيما لم يرد فيه تقدير شرعي » .

أقول : والرواية الأولى فيها تحكم ، والبول مثلاً إذا وقع في الماء ثم حرك الماء خلصت  
ذرات البول إلى جميع الماء كما تشاهده إذا صببت قارورة مداد في حوض فقد يظهر لون المداد  
في الماء واضحاً ، وقد يظهر بتأمل ، وقد لا يظهر وذلك بحسب اختلاف قدر الماء وقدر المداد  
وقدر لونه ، وعلى كل حال فالخلوص محقق ، وإنما لا يظهر اللون لتفرق الذرات ، وظنون  
الناس لا ترجع غالباً إلى دلالة ، وإنما ترجع إلى طبائعهم ، فمنهم من ينفرد عن حوض كبير  
إذا رأى إنساناً واحداً بال فيه ، وآخر لا ينفرد ، ولكن لو رأى ثلاثة بالوا فيه لنفرد ، وثالث  
لا ينفرد ولو رأى عشرة بالوا فيه . وإذا جردت الرواية الأولى عن التحكم ، لم يكفد يحصل  
منها إلا أن قائلها وكل الناس إلى طبائعهم ، وفي عد هذا قولاً ومذهباً نظراً ، وقد حكى  
الحنفية أن محمد بن الحسن كان يقول : بعشر في عشر ، ثم رجع وقال : « لا أوقت شيئاً » .  
وعقد الشافعي لهذه المسألة باباً طويلاً تراه في كتاب ( اختلاف الحديث ) بهامش ( الأم ) ج ٧  
ص ١٠٥ - ١٢٥ وذكر أنه ناظر بعضهم ، والظاهر أنه محمد بن الحسن ، وفي المناظرة : « قال  
قد سمعت قولك في الماء ، فلو قلت لا ينجس الماء بحال للقياس على ما وصفت أن الماء يزيل  
الأنجاس كان قولاً لا يستطيع أحد رده . . . . قلت : ولا يجوز إلا أن لا ينجس شيء من  
الماء إلا بأن يتغير . . . أو ينجس كله بكل ما خالطه ؟ قال : ما يستقيم في القياس إلا هذا ،  
ولكن لا قياس مع خلاف خبر لازم . قلت : فقد خالفت الخبر اللازم ولم تقل معقولاً ولم  
تقس » ، وقال في موضع آخر : « فقال : لقد سمعت أبا يوسف يقول : قول الحجازيين

في الماء أحسن من قولنا ، وقولنا فيه خطأ . وقال في موضع آخر : « فقال : ما أحسن قولكم في الماء » .

أقول : فالنحصر الحق في المذهبين الأولين وسقط ما يخالفهما .

وأما الأمر الثاني . وهو الاضطراب في روايات ذلك الحديث فالاضطراب الضار أن يكون الحديث حجة على أحد الوجهين مثلاً دون الآخر ولا يتجه الجمع ولا الترجيح ، أو يكثر الاضطراب ويشدد بحيث يدل أن الراوي المضطرب الذي مدار الحديث عليه لم يضبط . وليس الأمر في هذا الحديث كذلك كما يعلم من مراجعة ( سنن الدارقطني ) و ( المستدرك ) و ( سنن البيهقي ) <sup>(١)</sup> .

وأما الأمر الثالث وهو قول الأستاذ : « ولم يقل بتصحيحه إلا المتساهلون » ففيه مجازفة فقد صححه الشافعي وأحمد بن حنبل وإسحاق بن راهويه وأبو عبيد القاسم بن سلام ، وحكي الشافعي عن مناظره من الحنفية ويظهر أنه محمد بن الحسن أنه اعترف بثبوته ، كما في كتاب ( اختلاف الحديث ) بهامش ( الأم ) ج ٧ ص ١١٥ ولفظه « فقلت : أليس تثبت الأحاديث التي وصفت ؟ فقال : أما حديث الوليد بن كثير [ وهو حديث القلتين ] ، وحديث ولوغ الكلب في الماء ، وحديث موسى بن أبي عثمان فتثبت بإسنادها ، وحديث بشر بضاعة فيثبت بشهرته وأنه معروف » . واعترف الطحاوي بصحته كما يأتي ، وصححه ابن خزيمة وابن حبان والحاكم وغيرهم ، قال الحاكم في ( المستدرك ) ج ١ ص ١٣٢ : « حديث صحيح على شرط الشيخين فقد احتجا جميعاً بجميع رواته ولم يخرجاه وأظنها والله أعلم لم يخرجاه لخلاف فيه . . . » ثم ذكر الخلاف وأثبت أن ما هو متابعة تريد الحديث قوة .

وأما الأمر الرابع وهو قول الأستاذ : « ولم ينفع تصحيح من صححه لعدم تين المراد بالقلتين » ففي ( فتح الباري ) : « واعترف الطحاوي من الحنفية بذلك ( يعني بصحة الحديث ) لكنه اعتذر عن القول به بأن القلة في العرف تطلق على الكبيرة والصغيرة كالجرة ولم يثبت في الحديث تقديرهما فيكون مجحلاً فلا يعمل به وقواء ابن دقيق العيد . . . » .

(١) قلت : وقد بينت ذلك في « صحيح سنن أبي داود » رقم ( ٥٨ ) . ن

أقول : قال الله عز وجل : [ فكفارته إطعام عشرة مساكين من أوسط ما تطعمون أهليكم أو كسوتهم أو تحرير رقبة ] ومن المساكين الصغير والكبير والطويل الجسيم والقصير القضيف ، ومن الممالك الصغير والكبير وقد يقال نحو ذلك في الإطعام والكسوة إذ يصدقان بثمره تمر وقلنسوة قلنسوة ، وأمثال هذا في النصوص كثير ، وفيها ذكر المقادير كالصاع والرطل والمثقال والميل والفروسخ وغير ذلك مما وقع فيه الاشتباه والاختلاف ، ولم يقل أحد في شيء من ذلك أنه مجمل ، بل منهم من يقول بمقتضى الإطلاق ، ومنهم من يذهب إلى الغالب أو الأوسط ، ومنهم من يختار الأكمل . فيمكن الأخذ بمقتضى الإطلاق في القلتين فيؤول ذلك إلى تحقيق المقدار بما يلا قلتين من أصغر ما يكون من القلال ولا يחדش في ذلك أنه قد يكون مقدار قلة كبيرة أو نصفها مثلاً كما قد يأتي نحو ذلك في كسوة المساكين على القول بأنه يكفي ما يسمى كسوة مسكين . ويمكن الأخذ بالأحوط كما فعل الشافعي وغيره ، ولا ريب أن ما بلغ قلتين من أكبر القلال المعهودة حينئذ وزاد على ذلك داخل في حكم منطوق الحديث حتماً على كل تقدير ، وهو أنه لا ينجس ، وأن ما لم يبلغ قلتين من أصغر القلال المعهودة حينئذ داخل في حكم مفهوم الحديث حتماً ، وهو أنه ينجس ، فلا يتوهم في الحديث إجمال بالنظر إلى هذين المقدارين وإنما يبقى الشك في ما بينها فيؤخذ فيه بالاحتياط .

وقال ابن الترمكاني في (الجوهر النقي) : « قد اختلف في تفسير القلتين اختلافاً شديداً كما ترى ، ففسرتا بخمس قرب ، وبأربع ، وبأربعة وستين رطلاً ، وبائنين وثلاثين رطلاً ، وبالجرتين مطلقاً ، وبالجرتين بقيد الكبر وبالحايتين ، والحايتين : الحب ، فظهر بهذا جهالة مقدار القلتين فتعذر العمل بها » .

أقول : أما الاختلاف في تفسير القلة بمقتضى الالة فن تأمل كلام أهل اللغة وموارد الاستعمال وتفسير المحدثين السابقين ظهر له أن القلة هي الجرة ، وإنما جاء قيد الكبر من جهتين : الأولى : تفسير أهل الغريب لما ورد في الحديث في ذكر سدره المنتهى « فإذا نبهها مثل

قلال هجر ، وإذا ورقها مثل آذان الفيلة » وقلال هجر مشهورة بالكبر ، وتفخيم شأن السدرة يقتضي الكبر .

الثانية : تفسير المحتاطين لحديث القلتين ، وفي ( سنن البيهقي ) ج ١ ص ٢٦٤ عن مجاهد تفسير القلتين بالجرتين ونحوه عن وكيع ويحيى بن آدم ، وعن ابن إسحاق : « هذه الجرار التي يستقى فيها الماء والدواريق » وعن هشيم : « الجرتين الكبار » وعن عاصم بن المنذر : « الحراي العظام » .

وأكثر الآخذين بحديث القلتين أخذوا بالاحتياط فاشتروا الكبر . والخابية هي الحب والحب هو الجرة أو الجرة الكبيرة ، وعلى كل حال فما بلغ جرتين من أكبر مايعهد من الجرار داخل في حكم منطوق الحديث حتماً وما لم يبلغ جرتين من أصغر مايعهد من الجرار داخل في حكم مفهومه حتماً كما سلف .

وأما الاختلاف في مقدار ماتسع فأكثر الأوجه التي ذكرها ابن الترمذاني جاءت في خبر رواه ابن جريج عن محمد بن يحيى عن يحيى بن عقال عن يحيى بن يعمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم « إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً ولا بأساً » رواه أبو قرعة عن ابن جريج وقال فيه : « قال محمد فوأت قلال هجر فأظن كل قلة تأخذ قربتين » ورواه الدارقطني عن أبي بكر النيسابوري عن أبي حميد المصيصي عن حجاج عن ابن جريج وقال فيه : « قال فأظن أن كل قلة تأخذ الفرقين » ورواه البيهقي عن أبي حامد أحمد بن علي الرازي عن زاهر بن طاهر عن أبي بكر النيسابوري بإسناده مثله وزاد « والفرق ستة عشر رطلاً » . ورواه الشافعي ثنا مسلم بن خالد عن ابن جريج بإسناد لا يحضرني ذكره أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قال : « إذا كان الماء قلتين لم يحمل نجساً » . وقال في الحديث : بقلال هجر . قال ابن جريج : وقد رأيت قلال هجر فالقلة تسع قربتين أو قربتين وشيئاً . قال الشافعي : كان مسلم يذهب إلى أن ذلك أقل من نصف القربة أو نصف القربة فيقول : خمس قرب هو أكثر مايسع قلتين ، وقد تكون القلتان أقل من خمس قرب . قال الشافعي فالاحتياط أن تكون القلة قربتين ونصف ... وقرب الحجاز كبار ... » ومسلم بن خالد وإن ضعفه الأكثرون

ونسبوه إلى كثرة الغلط فقد وثقه ابن معين وغيره وقالوا : كان فقيه أهل مكة وكانت له حلقة في حياة ابن جريج ، وهذا الخبر مما يحتاج إليه الفقيه فلا يظن به الغلط فيه ، <sup>(١)</sup> وقد تابعه في الجملة أبو قرة وهو ثقة فلفظ « القريتين » ثابت عن ابن جريج ، فأما لفظ « الفرقين » فإن كان بفتح الراء فيدفعه أن قللاً هجر معروفة بالكبر بحيث يضرب بها المثل كما مر ، وقد قال الأزهرى بعد أن عاش في هجر ونواحيها سنين « قلل هجر والإحصاء ونواحيها معروفة تأخذ القلة منها مزادة كبيرة من الماء وتقلل الراوية قلتين » والقربة تكون من جلد واحد ، والمزادة من جلدتين ونصف أو ثلاثة والراوية هو البعير الذي يحمل مزادتي الماء فالمراد هنا أن المرادتين اللتين يستقى فيها على البعير ثلاثان قلتين ، فكيف يعقل أن يكون

(١) قلت : هذا غير مسلم ، فإن لازمه قبول أحاديث الأحكام والزيادات التي تفرد بها بعض الفقهاء المتكلم فيهم أمثال أبي حنيفة وابن أبي ليلى وغيرهما ، وهو مما لا يقوله المؤلف ولا غيره من أهل العلم ، ثم لو سلمنا بذلك هنا فإسناد الزيادة من فوق مسلم بن خالد ضعيف لجهالة من فوق ابن جريج ، فإن حمل على رواية أبي قرة عنه ، فهي ضعيفة أيضاً لأن يحيى بن يعمر تابعي ، ومحمد بن يحيى مجهول . وأما متابعة أبي قرة له في الجملة ، فلا تفيد هنا لأن البحث خاص بزيادة « بقلل هجر » وهي مما لم يتابعه عليها أبو قرة ، وهب أنه قد توبع فهي لا تثبت لما عرفت من الضعف . على أن قوله : « وقال في الحديث : بقلل هجر » ليس صريحاً في الرفع ، فكيف وقد رواه عبد الرزاق عن ابن جريج بلفظ « قال ابن جريج زعموا أنها قلل هجر » . فهذا صريح في الوقف . فسقط الاستدلال بها جملة .

ثم كيف يمكن أن تكون هذه الزيادة محفوظة ، ولم ترد في شيء من طرق الحديث المحفوظة التي بها ثبت أصل حديث القلتين لا برواية مسلم بن خالد له ، بل القواعد الحديثية تعطي أن هذه الزيادة منكورة لتفرد ابن خالد بها وقد ضعفه الآكثرون ، ومن شاء الاستزادة من التحقيق فعليه بـ « الإرواء » (١/٦٠) .

والحق أن حديث القلتين مع صحته ، فلا استدلال به على ما ذهب إليه الشافعية صعب إثباته ، وعليه اعتراضات كثيرة لا قبل لهم بردها ، ولقد جهد المؤلف رحمه الله لتقرير الاستدلال به وتمكيته من بعض الوجوه من حيث منطوقه ومفهومه ، ولم يتعرض للإجابة عن الاعتراضات المشار إليها ، فن شاء الوقوف عليها فليرجع إلى تحقيق ابن القيم في « تهذيب السنين » (١/٥٦-٧٤) .

والمختار في هذه المسألة إنما هو المذهب الأول الذي قرره المؤلف رحمه الله تعالى ، لأن حديثه مع ثبوته فلا استدلال به سالم من أي اعتراض علمي ، بل هو الموافق لساحة الشريعة ويسرها .



ما تسمعه القلتان من قلال هجر من الماء أربعة وستين رطلاً فقط ؟ فإذا أن يكون لفظ «الفرقين» تصحيفاً من بعض الرواة والصواب «القربتين» ، وإما أن يكون «الفرقين» بسكون الراء ، والفرق بسكون الراء مائة وعشرون رطلاً وما وقع في رواية البيهقي عن الرازي عن زاهر «والفرق ستة عشر رطلاً» تقدير من بعض الرواة ظن الفرقين بفتح الراء ، وزاهر فيه كلام .

وأما ما ذكره ابن التركماني من تفسير القلتين مائة بائنتين وثلاثين رطلاً فإنما أخذه من قوله : «وقد جاء ذكر الفرق من طريق آخر أخرجه ابن عدي من جهة المغيرة بن سقلاب عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إذا كان الماء قلتين من قلال هجر لم ينجسه شيء . وذكر أنها فرقان» قال ابن التركماني : وهذا يتضي أن تكون القلتان اثنتين وثلاثين رطلاً . والمغيرة هذا ضعفه ابن عدي ، وذكر ابن أبي حاتم عن أبيه أنه صالح ، وعن أبي زرعة : جزري لأبأس به .

أقول : الراوي الذي يطعن فيه محدثو بلده طعنًا شديدًا لا يزيد ثناء بعض الغرباء عليه إلا وهناً ، لأن ذلك يشعر بأنه كان يعتمد التخليط فترين لبعض الغرباء واستقبله بأحاديث مستقيمة فظن أن ذلك شأنه مطلقاً فأثنى عليه ، وعرف أهل بلده حقيقة حاله . وهذه حال المغيرة هذا فانه جزري أسقطه محدثو الجزيرة فقال أبو جعفر النفيلي : لم يكن مؤتمناً . وقال علي بن ميمون الرقي : كان لا يسوى بكرة . وأبو حاتم وأبو زرعة رازيان كأنها لقياء في رحلتها فسمعا منه فترين لها كما تقدم فأحسنابه الظن . وقد ضعفه ممن جاء بعد ذلك الدارقطني وابن عدي لأنها اعتبرا أحاديثه ، وحسبك دليلاً على تخليطه هذا الحديث فإن الناس روه عن ابن إسحاق عن ابن عبد الله بن عمر عن أبيه ولا ذكر فيه لقلال هجر ولا للتقدير فخلط فيه المغيرة ماشاء . هذا والذي في (الميزان) في ترجمة المغيرة هذا «... عن محمد بن إسحاق عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً إذا كان الماء قلتين لم ينجسه شيء . والقلعة أربعة أصع» فني هذا أن القلعة الواحدة اثنان وثلاثون رطلاً لا القلتان مائة ، والصاع عند العراقيين ثمانية أرطال ، وقد

يكون المغيرة رأى في بعض الروايات التقدير بالفرقين فظنه بفتح الراء كما تقدم ، وهو تألف على كل حال .

هذا والفرقان بسكون الراء قريب من قربتين وشي . من قرب الحجاز فإنها كبار كما ذكره الشافعي فالفرقان مائتان وأربعون رطلاً ، ومرّ عن الشافعي وشيخه مسلم بن خالد صاحب ابن جريج جعل الشي . نصفاً وحرّر بعض أصحاب الشافعي القربة بمائة رطل فتكون القلة مائتين وخمسين رطلاً فتقاربت روايتا الفرقين والقربتين وشي . فأما ماروي عن الإمام أحمد أن القلتين أربع قرب فكأنه رجح رواية أبي قرة عن ابن جريج ورأى أن القلتين في أصل الحديث مطلقتان ، وأن قلال هجر أكبر من قلال المدينة فرأى أن الزيادة على أربع قرب غلو في الاحتياط لا حاجة إليه . وأما قول إسحاق بن راهويه أن القلتين ست قرب فكأنه أخذ من قول الشافعي خمس قرب مع قوله أن قرب الحجاز كبار فاحتاط إسحاق فجعلها ست قرب بقرب العراق .

وعلى كل حال فذاك المقدار أعني خمس قرب من قرب الحجاز داخل هو وما زاد عليه في حكم منطوق الحديث حتماً أعني أنه لا ينجس ، لأنه يشتمل على قلتين أو قلتين وزيادة على جميع التفاسير ، فدلالة الحديث على أنه لا ينحس حتمية . . وكذلك دلالة الحديث على أن الماء القليل الذي لا يبلغ أن يكون قلتين في تفسير من التفاسير ينجس واضحة ، فبطلت دعوى تعذر العمل بالحديث ، ونحتم على من يعترف بصحته أن يعمل به فيما ذكر .

وأما الأمر الخامس وهو الاحتجاج بحديث الماء الدائم فإنه صح في ذلك حديثان : الأول : في النهي عن البول فيه ، ففي ( صحيح مسلم ) من حديث جابر « عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أنه نهى أن يبال في الماء الراكد » ومن حديث أبي هريرة « عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : لا يبولن أحدكم في الماء الدائم ثم يغتسل منه » وفي رواية « لا تبل في الماء الدائم الذي لا يجري ثم تغتسل منه » وحديث أبي هريرة في ( صحيح البخاري ) وفيه : « ثم يغتسل فيه » . فقد يقال من جانب الحنفية : ها هنا ثلاث قضايا :

الأولى : فرق الحديث بين الراكد وغيره وهو قولنا .

الثانية : دلّ على أن البول في الماء الراكد ينجسه ، ولم يشترط التغيير فهو حجة لنا على من يشترطه .

الثالثة : قال في رواية البخاري : « ثم يغتسل فيه » وهو ظاهر في شمول الحكم للماء الذي يمكن الإنسان أن يغتسل فيه ، ولا بد أن يكون أكثر من قلتين فهو حجة لنا على من يقول بالقلتين .

أقول : أما القضية الأولى فدلالة الحديث على التفرقة إنما هي بمفهوم المخالفة ، والخفية لا يقولون بها فيلزمهم إلحاق الجاري بالراكد قياساً أو يقيموا على مخالفته له دليلاً آخر . أما نحن فنقول بدلالة مفهوم المخالفة ولكننا نقول ليس وجه المخالفة ما توهمه الحنفية أو بعضهم حتى قال بعضهم « إنا إن ماء أحدهما طاهر ، والآخر نجس فصبا من مكان عال فاختلط في الهواء ثم تزلأ طهر كله ! ولو أجرى ماء الاناءين في الأرض صار بمنزلة ماء جار » ! وقال بعضهم « لو حفر نهراً من حوض صغير أو صب رفيقه الماء في ميزاب وتوضاً فيه وعند طرفه الآخر إنا إناء يجتمع فيه الماء جاز توضؤه به ثانياً وثم وثم » ! وذكروا أن هذا معتبر حتى على القول بنجاسة الماء المستعمل ، وقضية هذا أنه لو عمد إلى جرة يصب الماء منها في ميزاب وقعد آخر على وسط الميزاب يبول فيه ويسيل بوله مع الماء وعلى طرف الميزاب إنا إناء يجتمع فيه ذاك الماء كان ذاك الماء الذي خالطه البول واجتمع في ذاك الإناء طاهراً مطهراً مع أنه لو وضع في الجرة ابتداء شيء يسير من ذاك البول لصار ماؤها نجساً ! ولا يخفى أن مثل هذا الفرق لا يعقل له وجه ، وإنا الماء الجاري الخارج بمفهوم المخالفة في الحديث هو بمقتضى التبادر والنظر ما كان جارياً بطبعه كالأنهار والعيون مما ليس مفسدة البول فيه كفسدة البول في الراكد فإن الراكد يختلط به البول ويبقى بحاله فإن اغتسل منه البائل وغيره كان مغتسلاً بما خالطه البول من أول اغتساله إلى آخره ، وأما الجاري كماء النهر فإن الدفعة التي وقع فيها البول تذهب فوراً ولا تعود فلا يمكن البائل أن يعود فيغتسل فيها وإنما يمكنه أن يعود فيغتسل في تلك البقعة ولا ضير ، فإن الماء الذي يكون فيها ماء جديد لم يخالطه بوله ، ومن شأن الماء الجاري أن يتلاحق فلا تكاد تمر الدفعة التي وقع فيها البول مسافة له قدر حتى يتلاحق بها الماء المتجدد فيتغلب

عليها وعلى فرض أنها حفظت بعض حالها حتى مرت بانسان يغتسل فسرعان ماتجوزه ويعقبها الماء الجديد بل المتجدد فيذهب بأثرها فهذا هو المعنى المعقول الذى به خالف الجارى الراكد فوجب البناء عليه وبذلك علم الجواب .

وأما القضية الثانية فلودل حديث جابر على تنجس الراكد بالبول الواحدة لدل على تنجس كل ماء راكد قل أو كثر حتى البحر الأعظم فالصواب أن هناك عدة علل إذا حشيت واحدة منها تحقق النهي :

الأولى : التنجيس حالاً إما بأن يكون الماء قليلاً جداً تغيره البولة الواحدة ، وإما بأن يكون دون المقدار الشرعي وقد تقدم الكلام فيه .

الثانية : التنجيس مآلاً وذلك أنه لو لم ينه عن البول في الماء الراكد لأوشك أن يبول هذا ثم يعود فيبول ويتكرر ذلك وكذلك يصنع غيره فقد يكثر البول حتى يغير الماء فينجسه .

الثالثة : التقدير حالاً ، قال الشافعي كما في هامش ( الأم ) ج ٧ ص ١١١ : « ومن رأى رجلاً يبول في ماء نافع قدر الشرب منه والوضوء به » . وقال قبل ذلك : « كما ينهى أن يتغوط على ظهر الطريق والظل والمواضع التي يأوي الناس إليها لما يتأذى به الناس من ذلك » .  
الرابعة : التقدير مآلاً قد يكون الغدير أو المصنعة كبيراً جداً لا يقدره الإنسان لبولة واحدة لكن إذا علم أن الناس يعتادون البول فيه قدره .

الخامسة : فشور الأمراض ، فقد تحقق في الطب أن كثيراً من الأمراض إذا بال المبلى بأحدها خرجت جراثيم المرض مع البول فإن كان البول في ماء راكد بقيت تلك الجراثيم حتى تدخل في أجسام الناس الذين يستعملون ذاك الماء فيصابون بتلك الأمراض ، والإصابة بذلك أكثر جداً من الإصابة بالجذام للقرب من المجذوم ، وقد ثبت في ( الصحيح ) « فرّ من المجذوم كما تفر من الأسد » وكثير منها أشد ضرراً من جرب الإبل وقد ثبت في ( الصحيح ) « لا يوردن ممرض على مصح » ، وبهذا يبقى الحديث على عمومه ولا يحتاج إلى إخراجة عن ظاهره بمجرد الاستنباط . فأما حال الضرورة فسثنى من أكثر النواهي . ثم إن تحقق بعض

هذه العلة في ماء يصدق عليه أنه ليس براكذ وجب أن يشمل الحكم ، أما على قول من لا يعتد بمفهوم المخالفة كالحنفية فواضح ، وأما على قول من يعتد به فيخص عمومهم بالقياس الواضح ولا ريب أن الشرع لا يبيح أن يلقى في الماء الجاري ما يضر بالناس أو يؤذيهم ، وعلى هذا فلا حاجة في التخصيص إلى القياس بل النصوص الزاجرة عن الأضرار والإيذاء كافية . فإن قيل لو اعتبرنا العلة المذكورة واعتبرنا القياس لزم شمول المنع لكل ماء جار فيلزم اطراح المفهوم رأساً . قلت : بل تبقى مياه السيول ونحوها التي تمر بنفسها على مواضع النجاسة فلا يبقى وجه لمنع الإنسان عن البول فيها على أن الذين يعتدون بمفهوم المخالفة يشترطون ما علمنا لو دققنا للاح لنا أنه غير متحقق هنا ، وفي القرآن عدة آيات لا يأخذون فيها بمفهوم المخالفة ويعتلون بوجوه إذا تدبرت وجدت بعضها وارداً هنا .

وأما حديث أبي هريرة فإن كان قوله : « ثم يغتسل منه » على معنى الخبر كما قرره القرطبي قال : « كحديث لا يضرب أحدكم امرأته ثم يضاعفها » فالكلام فيه كما مر إلا أنه زاد بقوله : « ثم يغتسل منه » التنبيه على بعض العلة كأنه قال : كيف يبول فيه ثم لعله يحتاج إليه فيغتسل منه فينجس أو يتقذر أو يدع الاغتسال مع حاجته إليه ؟ وإذا كان هو يستقذره لبوله فيه فغيره أولى بالاستقذار ، والمؤمن يجب لأخيه ما يجب لنفسه . ولا يدفع هذا أن تكون هناك علة أخرى فإن النهي عام وقد جاء مثله بدون هذا التنبيه وهو حديث جابر . وإن كان المعنى على النهي عن الجمع بين البول والاغتسال انصبّ النهي على الاغتسال بعد البول كأنه قيل : لا يغتسل في ماء دائم قد بال فيه . ويحتمل هذا النهي عللاً إحداها التنجس ، ثانيها التقذر ، ثالثها أن يكون عقوبة للبائل لأن الإنسان إذا علم أنه إن بال في الماء حُظر عليه الاغتسال منه كان مما يمنعه عن البول ، وقريب منه حديث المرأة التي لعنت ناقتها فأمر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بتخليتها الناقة كأنه جعل عقوبة المرأة على لعنها الناقة أن لا تنتفع بها لكي تنزجر هي وغيرها عن اللعن ، فأى واحدة من هذه العلة وجدت وجد النهي وبذلك يساق التعليل عموم النص . وإن كان المعنى : لا يبل في الماء الدائم فإن عصي فبال فلا يغتسل منه فأخره كما ذكر ، وأوله كما مر في حديث جابر .

وأما القضية الثالثة فقد مر ما يعلم به الجواب عنها ، على أن الماء إذا كان دون القلتين بقليل وكان في حفرة ضيقة أو حوض بقدر قعدة الإنسان إلا أنه عميق أمكن الإنفاس فيه لأنه إذا قعد ارتفع الماء من الجوانب فيغمره ، ومع ذلك فلاغتسال في الماء يصدق بأن يقعد وسطه ويغرف على نفسه ، وفوق هذا فكلمة « فيه » كأنها شاذة ، والغالب في الروايات من ذلك الوجه وغيره كلمة « منه » .

الحديث الثاني : النهي عن اغتسال الجنب فيه ، وهو في ( الصحيحين ) عن أبي السائب « أنه سمع أبا هريرة يقول : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : لا يغتسل أحدكم في الماء الدائم وهو جنب . فقال كيف يفعل يا أبا هريرة ؟ قال : يتناوله تناولاً » .

قد يستدل به على أن الماء يصير باغتسال الجنب فيه نجساً أو غير مطهر ، فأما النجاسة فرويت عن أبي حنيفة ثم رغب عن ذلك الحنفية أنفسهم وأما سلب التطهير فوافقهم عليه فيما دون القلتين الشافعية والحنابلة . ومن يأبى ذلك يقول إن علة النهي هي التقدير ، وقد يحتمل غير ذلك من العلل تظهر بالتأمل فيساق التعليل عموم النص . وأما التفرقة بين الدائم والجاري فقد مر ما فيها ، وكذا إن قيل : إن الحديث يدل على حصول المفسدة في الماء الذي يمكن أن يغتسل فيه الجنب ولا يكون إلا فوق القلتين فقد مر مثله والجواب عنه . وأما الأمر السادس وهو قول الأستاذ : « فدعونا معاشر الحنفية نتوضأ من الحنفيات ولا نغتسل في المستنقعات » . فيأبى الأستاذ إلا التقليد حتى في السخرية .<sup>(١)</sup>

(١) أقول : لقد فات المصنف رحمه الله تعالى النظر فيما ادعاه الأستاذ من اعتراف ابن دقيق العيد بقوة احتجاج الحنفية بحديث الماء الدائم . فإن الواقع خلافه ، فهناك نص كلامه في الشرح المذكور ( ١٢١/١ - ١٢٥ - بحاشية « العدة » ) :

« وهذا الحديث مما يستدل به أصحاب أبي حنيفة على تنجيس الماء الراكد وإن كان أكثر من قلتين ، فإن الصيغة صيغة عموم ، وأصحاب الشافعي يخصون هذا الموم ، ويحملون النهي على مادون القلتين ، فيحمل هذا الحديث العام في النهي على مادون القلتين ، جمعاً بين الحديثين ، فإن حديث القلتين يقتضي عدم تنجيس القلتين فما فوقها ، وذلك أغص من مقتضى الحديث العام الذي ذكرناه ، والخاص مقدم على العام » .

فليتأمل القاري في كلام ابن دقيق هذا أهو اعتراف أم اعتراض ؟ !

## المسألة الثانية

### رفع اليدين

في ( تاريخ بغداد ) ٣٨٩/١٣ من طريق وكيع : « سأل ابن المبارك أبا حنيفة عن رفع اليدين في الركوع فقال أبو حنيفة : يريد أن يطير فيرفع يديه ؟ قال وكيع : وكان ابن المبارك رجلاً عاقلاً فقال : إن كان طار في الأولى فإنه يطير في الثانية . فسكت أبو حنيفة ولم يقل شيئاً » .

قال الأستاذ ص ٨٣ : « . . . . ( ١ ) مع ظهور الحجة في حديث ابن مسعود . . . . ( ٢ ) لم يسلم سند من أسانيد الرفع عند الركوع من علة ( ٣ ) بل لم يصح حديث في الرفع غير حديث ابن عمر ( ٤ ) وهو لم يأخذه في رواية أبي بكر بن عياش . . . . ( ٥ ) ودعوى أحد الفريقين التواتر في موضع الخلاف المتوارث غير مسموعة ( ٦ ) وإنا المتواتر أن جماعة من الصحابة كانوا لا يرفعون ، وجماعة منهم كانوا يرفعون ( ٧ ) فيدل ذلك على التخيير الأصلي ( ٨ ) وإنا خلافتهم فيما هو الأفضل » .

أقول : أما الأمر الأول فحديث ابن مسعود كما قال الدارقطني : « تفرد به محمد بن جابر وكان ضعيفاً عن حماد عن إبراهيم ، وغير حماد يرويه عن إبراهيم مراسلاً عن عبد الله من فعله غير مرفوع إلى النبي ﷺ وهو الصواب » . ومحمد بن جابر ذكره الأستاذ ص ١١٦ بمناسبة ما جاء عنه أنه قال : « سرق مني أبو حنيفة كتاب حماد » فقال الأستاذ : « الأعمى قال فيه أحمد لا يحدث عنه إلا من هو شر منه » . وترى ترجمته في قسم التراجم والحاصل أنه ليس بعمدة . وحماد بن أبي سليمان سيء الحفظ حتى قال حبيب بن أبي ثابت : « كان حماد يقول : قال إبراهيم : فقلت له والله إنك لتكذب على إبراهيم أو إن إبراهيم ليخطيء » وقال شعبة : « قال لي حماد بن أبي سليمان يا شعبة لا توقفني على إبراهيم فإن العهد قد طال ، وأخاف أن أنسى أو أكون قد نسيت » أنظر ( مقدمة الجرح والتعديل ) ص ١٦٥ وقوله : « لا توقفني إلخ » معناه إذا قلت : « قال إبراهيم » أو نحو ذلك فلا تسألني أسمعه من إبراهيم أم لا ؟ فيتبين

بهذا أنه قد كان يقال : « قال إبراهيم » ونحوه فيما لا يتحقق أنه سمعه من إبراهيم . وقد أجاب ابن الترمكاني عن كلام الدارقطني فدافع عن محمد بن جابر بما لا يجدي وقال : « إذا تعارض الوصل مع الإرسال ، والرفع مع الوقف ، فالحكم عند أكثرهم المرافع والواصل ، لأنها زادا وزيادة الثقة مقبولة » . كذا قال وقد علم أن محمد بن جابر ليس بثقة وحامداً سيئ الحفظ ، فالحديث ضعيف من أصله فكيف مع الخلاف ؟ وقد قال الأستاذ ص ١٥٣ : « من أصوله - يعني أبا حنيفة - أيضاً رد الزائد متناً كان أو سنداً إلى الناقص . . . » . والذي عليه جهابذة الحديث الترجيح ، هذا في اختلاف الثقات وليس هذا منه كما مر .

وروى النسائي من طريق ابن المبارك عن سفيان الثوري عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن ابن الأسود عن عاقمة عن عبد الله بن مسعود قال : « ألا أخبركم بصلاة رسول الله ﷺ ؟ قال : فقام فرفع يديه أول مرة ثم لم يعد . وقد روى الترمذي عن ابن المبارك قال : « لم يثبت حديث ابن مسعود أن النبي ﷺ لم يرفع يديه إلا أول مرة » وفي (سنن الدارقطني) ص ١١٠ و (سنن البيهقي) ج ٢ ص ٧٩ عن ابن المبارك قال : « لم يثبت عندي . . . » ونحوه . قد يقال : لعل ابن المبارك عنى حديث محمد بن جابر . لكن قد دل جزمه بعدم الثبوت ومحافظته على رفع اليدين على أنه لا يرى فيما رواه عن سفيان ما يشد حديث محمد بن جابر ولو من جهة المعنى ، وحديث سفيان رجاله ثقات وعاصم وإن قال ابن المديني : لا يحتج به إذا انفرد ، فقد وثقه جماعة وأخرج له مسلم في (الصحیح) ، لكن هناك علل :

الأولى : أن سفيان يدلّس ولم أر في شيء من طرق هذا الحديث عنه تصريحه بالسماع .  
الثانية : أنه قد اختلف عليه قال أبو داود عقب روايته عن عثمان بن أبي شيبة عن وكيع وسأني : « ثنا الحسن بن علي ثنا معاوية وخالد بن عمرو وأبو حذيفة قالوا نا سفيان بإسناده هذا قال : فرفع يديه في أول مرة ، وقال بعضهم : مرة واحدة » وفي (مسند أحمد) ج ١ ص ٤٤٢ « ثنا وكيع عن سفيان عن عاصم . . . » قال عبد الله : أصلي بكم صلاة رسول الله ﷺ فرفع يديه في أول » وأخرجه أبو داود عن عثمان بن أبي شيبة عن وكيع وفيه « فصرى فلم يرفع يديه إلا مرة » .



الثالثة : قال أحمد في ( المسند ) ج ١ ص ٤١٨ : « ثنا يحيى بن آدم ثنا عبد الله بن إدريس من كتابه عن عاصم بن كليب عن عبد الرحمن بن الأسود نا علقمة عن عبد الله قال : علمنا رسول الله ﷺ الصلاة ، فكبر ورفع يديه ثم ركع وطبق بين يديه وجعلها بين ركبتيه ، فبلغ سعداً فقال : صدق أخى قد كنا نفعل ذلك ثم أمرنا بهذا — وأخذ بركبتيه — حدثني عاصم بن كليب بهذا » فأعل البخاري في ( جزء رفع اليدين ) حديث سفيان مجديث ابن إدريس وقال « ليس فيه : ثم لم يعد ، فهذا أصح لأن الكتاب أحفظ عند أهل العلم ، يشير البخاري إلى أن بعض الرواة لما لم يرو في القصة ذكر الرفع عند الركوع وكان المشهور عن أصحاب ابن مسعود أنهم كانوا لا يرفعون إلا في أول الصلاة فهم أن الواقع في القصة كذلك ، ثم لما روى من حفظه روى بحسب ما كان فهم ، ومن أعل حديث سفيان من الأئمة أحمد وأبو داود وأبو حاتم ومحمد بن نصر المروزي وغيرهم ، فمنهم من حمل الوهم على وكيع ومنهم من حمله على سفيان ، وزعم بعض الناس أن اختلافهم في هذا يقتضي رد قولهم جملة ، وليس هذا بشيء ، ولذي يظهر أنه إن كان سفيان دالسه فالحمل على شيخه الذي سمعه منه ، وإلا فالوهم منه . وراجع ( نصب الراية ) ج ١ ص ٣٩٥ .

الرابعة : أنه ليس في القصة تصريح من ابن مسعود بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لم يرفع إلا في أول الصلاة ، غاية الأمر أنه ذكر أنه سيخبرهم بصلاة رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، ثم قام ف صلى بهم ، فإن بنينا على رواية ابن إدريس عن عاصم فليس فيها ذكر أن عبد الله لم يرفع في غير أول الصلاة . فقد يكون رفع ولم يذكر الراوي ذلك كما لم يذكر وضع اليدين على الصدر والقراءة والتكبير للركوع ، كأنه إنما كان يهمه من ذكر القصة شأن التطبيق ، وفي ( مسند أحمد ) ج ١ ص ٤١٣ من طريق « أبي إسحاق عن أبي الأسود عن علقمة والأسود أنها كاتا مع ابن مسعود ، فحضرت الصلاة ، فتأخر علقمة والأسود ، فأخذ ابن مسعود بأيديهما فأقام أحدهما عن يمينه ، والاخر عن يساره ، ثم ركعا فوضعا أيديهما على ركبهما ، وضرب أيديهما ثم طبق بين يديه وشبك وجعلها بين فخذه ، وقال : رأيت النبي ﷺ فعله » وبنحوه رواه منصور عن إبراهيم عن علقمة والأسود كما في ( صحيح

مسلم) . وفيه من طوبى الأعمش عن إبراهيم عن الأسود وعلقمة نحوه وزاد قال : فلما صلى قال . . . وإذا كنتم ثلاثة فصلوا جميعاً ، وإذا كنتم أكثر من ذلك فليؤمكم أحدكم ، وإذا ركع أحدكم فليفرش ذراعيه على فخذه وليجنأ وليطبق بين كفيه فلكأنى أنظر إلى اختلاف أصابع رسول الله ﷺ فأراهم . فأكثر الروايات لاتذكر عدم الرفع كما ترى وكثير منها لاتذكر حتى الرفع أول الصلاة فيظهر من هذا أن الذي كان يهيم ابن مسعود من تعليمهم في تلك الصلاة ويهيمهم من رواية القصة إنما هو مقام الثلاثة والتطبيق ولذلك لم يذكر عقب الصلاة إلا هذين إذ قال : « إذا كنتم ثلاثة . . . » كما مر .

فإن قيل : فقد اشتهر عن علقمة والأسود وغيرهما من أصحاب ابن مسعود أنهم كانوا لا يرفعون إلا في أول الصلاة ، ولو رأياه رفع في غير ذلك ولا سيما في تلك الصلاة لكان الظاهر أن يأخذوا ذاك عنه ، فقد أخذوا عنه التطبيق وغيره ؟

قلت : فقد أشار بعض أهل العلم إلى احتمال أن يكونا غفلا عن رفعه يديه في غير أول الصلاة ، وأشار بعضهم إلى احتمال أن يكون ابن مسعود ذهل عن الرفع كبعض مايسهو الرجل لأن المهم في تلك الصلاة كان بيان الموقف والتطبيق كما مر .

فإن قيل هذه احتمالات بعيدة ، قلت هي على كل حال أقرب من دفع مائتة عن جماعة من الصحابة أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع ، وماتوا تر عنهم أنهم كانوا يرفعون .

فإن قيل : فقد ذهب بعضهم إلى احتمال النسخ ، قلت : من الممتنع جداً أن يقع نسخ في مثل هذا الحكم ولا يطلع عليه جمهور الصحابة ويختص به ابن مسعود ثم يكتفي من تبليغه مع اشتهار الرفع والاطباق عليه بما وقع في القصة على فرض ثبوتها .

فإن قيل فهل من شيء غير هذا ؟ قلت : ذكر بعض أهل العلم أنه كما أن ابن مسعود طبق وأخبر بالتطبيق وأمر به ، وقد تبين أن ذلك كان في أول الإسلام ثم نسخ ، واتفق الناس على ترك التطبيق ، وكما قال إن موقف إمام الإثنين بينهما وخالفه الناس في ذلك واعتذروا باحتمال أن يكون رأي النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعل ذلك في بيت ضيق ، فكذلك حاله في عدم الرفع إن ثبت عنه ، قد يكون الرفع في غير أول الصلاة لم يشرع منذ

شرعت الصلاة ، فرأى ابن مسعود النبي صلى الله عليه وآله وسلم في أول الإسلام يصلي ولا يرفع إلا في أول الصلاة فأخذ ابن مسعود بذلك كما أخذ بالتطبيق والموقف ، وإن كان كل ذلك كان أولاً ثم ترك ، وقد يكون رأي النبي صلى الله عليه وآله وسلم ترك الرفع في بعض الصلوات لبيان أنه ليس بواجب فأخذ ابن مسعود بذلك .

فإن قيل : قضية الموقف قريبة لأن غالب ما كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يصلي الجماعة بأكثر من اثنين فأما قضية التطبيق والرفع ففياً ذكر بعد .

قلت : قد فتح الله تعالى وله الحمد بوجه يقرب الأمر في الثلاث كلها وهو أن يقال كأنه كان من رأي ابن مسعود أن النسخ لا يثبت بالتكليف وحده بل يبقى الأول مشروعاً في الجملة على ما يقتضيه حاله ، ويرى أن على العالم إذا خشي أن ينسى الناس الأمر الأول أن يسمى في إحيائه ، فأما التطبيق فقد علم ابن مسعود أنه كان مشروعاً ثم ترك العمل به ورأى هو أن تركه ليس نسخاً له ، بل إما أن يكون تركه رخصة لأنه فيما يظهر أشق من الأخذ بالركب وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ربما يدع الأمر المستحب كراهية المشقة كما كان يعجل صلاة العشاء إذا جمعوا وأبطأ بها ليلة ثم خرج فصلى وقال : « إنه لوقتها لولا أن أشق على أمتي » . وإما أن يكون سواء والمصلي مخير بينها ، وإما أن يكون التطبيق مندوباً أيضاً وإن كان الأخذ بالركب أفضل ، وقد علم ابن مسعود أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان ربما يدع ما هو في الأصل مندوب ليعين للناس أنه ليس بواجب وربما يفعل ما هو في الأصل مكروه ليعين للناس أنه ليس بمحرام ، وكان أبو بكر وابن عباس لا يضحون ، كانوا يدعون التضيحية ليعينوا للناس أنها ليست بواجبة ، فلما رأى ابن مسعود أن الناس قد أطبقوا على ترك التطبيق رأى أنه سنة قد أميتت فأحب إحياءها ففعله ، وأمر أصحابه بفعله ولم يخش أن يؤدي ذلك إلى إماتة الأخذ بالركب ، لعلمه أن مشروعية ذلك معلومة بين الناس ، وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم . إذا قصد بيان الجواز فترك ما هو في الأصل مكروه لا ينجبر بقصده بل يكل الناس إلى ما قد عرفوه من الدليل على ما هو الأصل في ذلك ، وكذلك لم ينقل

أن أبا بكر وعمر وابن عباس كانوا حين يتركون التوضيعة يبينون قصدهم بسل كانوا يتكلمون على ما قد عرفه الناس من مشروعيتها .

وأما وقوف إمام الإثنى عشر بينها ، فلعل النبي صلى الله عليه وآله وسلم فعله مرة ثم تقدم فعلم ابن مسعود الأمرين ولكنه رأى أن الأول لم ينسخ وأن كلا الأمرين مشروع وإن كان التقدم أفضل ، ثم لما رأى الناس أطبقوا على التقدم أحب إحياء تلك السنة .

وأما ترك الرفع في غير أول الصلاة فإن ثبت عن ابن مسعود فالظاهر أنه رأى النبي صلى الله عليه وآله وسلم تركه ، إما في أول الإسلام بأن يكون كان أولاً يقتصر على الرفع أول الصلاة ، ثم رفع في بقية المواضع ، وإما بعد ذلك بأن يكون ربما ترك الرفع في غير الموضع الأول لبيان أنه ليس في مرتبته ، فإن الرفع أول الصلاة أكد ، وذهب بعض أهل العلم إلى وجوبه ، فلما رأى ابن مسعود أن الناس قد أطبقوا على المواظبة على الرفع في بقية المواضع مواظبتهم على الرفع أول الصلاة تركه لمصلحة البيان ، وحال ذلك عنده دون حال التطبيق ووقوف إمام الإثنى عشر بينها بدليل أنه عقب تلك الصلاة أمر بهذين ولم يعرض للرفع كما مر في حديث مسلم . وربما يقال قد يكون ابن مسعود علم أن النبي ﷺ كان أولاً يطبق ولا يرفع عند الركوع والرجوع منه ، ثم ترك التطبيق ورفع ، فرأى ابن مسعود أن الرفع بدل من التطبيق ، فأما الأخذ بالركب فقد يكون رخصة فقط فلما بدا لابن مسعود إحياء التطبيق طبق ولم يرفع أثلاً يجمع بين البذل والمبدل . والله أعلم .

فهذا غاية ما يقتضيه حسن الظن بابن مسعود وهو أهل أن يحسن الظن به . وعلى كل حال فقد ثبت الرفع قطعاً عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم وهو فعل عبادي متعلق بالصلاة ولا يعقل أن يكون الفعل مندوباً مطلقاً ، ويكون الترك أيضاً مندوباً مطلقاً فما بقي إلا احتمال النسخ ، والنسخ لا يثبت بمثل ما روي عن ابن مسعود مع ما فيه من الكلام وما يطرقه من الاحتمال ، وقد ترك الصحابة في عهد عثمان تكبيرات الانتقال أو الجهر بها واستمر ذلك حتى ظن بعض التابعين أن ذلك غير مشروع كما يأتي ، ولا يظهر للترك سبب إلا الترخص في ترك المندوب ، ونحن لم نظن بابن مسعود في ترك الرفع ذلك ولا ما هو أبعد عن الملامة كالنسيان والذهول ،

وإنما ظننا به قصد البيان وتثبيت الحق . فإن قيل فقد يظهر أن ابن مسعود واطب على الترك ورضى لأصحابه المواظبة عليه ، قلت فكذلك في التطبيق ووقوف إمام الإثنين بينهما بل هو في هذين أكد فإنه عَقِبَ تلك الصلاة أمرهم بها ولم يعرض لترك الرفع كما مر في حديث مسلم ، والحق أن غاية ما في الأمر أن يكون رضي لهم المواظبة مدة ليكون ذلك أوفى بما قصده من البيان ، كما واطب أبو بكر وعمر وابن عباس على ترك التضحية ، ورأى ابن مسعود أنه إن خفي على أصحابه حقيقة الحال فسيعلمونها عندما يرون غيره من الصحابة وكبار التابعين ويسمعون منهم ويتدبرون فما اتفق مما يخالف ذلك فابن مسعود غير مسؤول عنه ، وقد كان النبي صلى الله عليه وآله وسلم إذا قصد البيان فترك ما هو في الأصل مندوب أو فعل ما هو في الأصل مكروه ، ربما يراه من لم يعرف الدليل السابق فيفهم خلاف المقصود ، وربما توهم بعضهم النسخ ، وربما يقع هذا التوهم لبعض فقهاء الأمة ويبقى ذلك في أتباعه ، ولهذا نظائر كثيرة في الشريعة حتى في نصوص القرآن مما يقع بسببه بعض الناس في الخطأ ويبقى ذلك في أتباعه كما ترى ذلك واضحاً في اختلاف المذاهب ، والله تعالى في ذلك الحكمة البالغة يستيقنها المؤمن وإن لم يحيط بها علماً ، وليس هذا موضع النظر في ذلك .

وأما الأمران الثاني والثالث ، وهما قول الأستاذ : « لم يسلم سند للرفع من علة ولم يصح فيه إلا حديث ابن عمر » فجازفة ، قال البخاري كما يأتي : « لا أسانيد أصح من أسانيد الرفع » وحديث ابن عمر قطعي الثبوت عنه وصح معه عدة أحاديث منها في ( الصحيحين ) حديث مالك بن الحويرث ، وفي ( صحيح مسلم ) حديث وائل بن حجر ، وأشار البخاري في ( الصحيح ) إلى حديث أبي حميد الساعدي في عشرة من الصحابة ، وقد صححه ابن خزيمة وابن حبان وصححا حديث علي في ذلك ، وفي ( الفتح ) : « قال البخاري في ( جزء رفع اليدين ) : من زعم أنه بدعة فقد طعن في الصحابة فإنه لم يثبت عن أحد منهم تركه ، ولا أسانيد أصح من أسانيد الرفع ، . . . » وذكر البخاري أيضاً أنه رواه سبعة عشر رجلاً من الصحابة ، وذكر الحاكم وأبو القاسم ابن منده ممن رواه العشرة المبشرة ، وذكر شيخنا أبو الفضل الحافظ أنه تتبع من رواه من الصحابة فبلغوا خمسين رجلاً » وتواتر باعتراف الكوثر في الرفع

عن جماعة من الصحابة بل نسبه غير واحد من التابعين كالحسن البصري وسعيد بن جبير إلى الصحابة مطلقاً ، وتواتره عنهم يستلزم تواتره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما يأتي في الأمر الخامس .

وأما الأمر الرابع ، وهو قول الكوثري أن ابن عمر لم يأخذ به في رواية أبي بكر ابن عياش ، ففيه مجازفة أيضاً ، فإن المراد رواية أبي بكر بن عياش عن حصين عن مجاهد قال : « مارأيت ابن عمر يرفع يديه إلا في أول مايفتتح » . ولو صح هذا عن مجاهد لم يدل على أن ابن عمر لم يرفع ، فكيف أن يدل على أنه لم يأخذ بالحديث ؟ وأنا أذكر جماعة من العلماء وغيرهم صحبتهم مدة وصليت معهم وأتذكر الآن هل أذكر رفعهم عند الركوع أو تركهم الرفع فلا أذكر ومنهم من عهدي به قريب ، وذلك أنني لم أتحجر أن أفتقد صلاتهم ، ولكنني تحريت ذلك في جماعة ، فأنا الآن أذكر بعد طول العهد . ومجاهد لم يقل : رأيت ابن عمر لا يرفع ، وإنما قال - إن صحت الحكاية عنه : « مارأيت ابن عمر يرفع . . . » . وهذا يشعر بأنه لا ينفي أن يكون ابن عمر رفع ولم يره مجاهد ، ومذهب مجاهد الرفع كما ذكره البخاري وغيره ، فإن صح عنه ذلك القول فكأنه لم يتفق له أن يتحجر تفقد ابن عمر في ربه ، وإنما اتفق أنه شاهده رفع في أول الصلاة ، ثم اشتغل مجاهد بصلاة نفسه . وقد صح عن ابن عمر أنه كان ربما يرفع رافعاً تالماً وربما يتجوز ، ذكر مالك في ( الموطأ ) عن نافع « أن ابن عمر كان إذا ابتدأ الصلاة رفع يديه حذو منكبيه ، وإذا رفع رأسه من الركوع رفعها دون ذلك » وفي ( سنن أبي داود ) عن ابن جريج قال : « قلت لنافع : أكان ابن عمر يجعل الأولى أرفعهن ؟ قال : لا سواء ، قلت أشرلي ، فأشار إلى التديين وأسفل من ذلك » وصح عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه الرفع حذو المنكبين في الأولى وغيرها ، قال الباجي في ( المنتقى ) : « ويحتمل أن يكون عبد الله بن عمر كان يفعل الأمرين جميعاً ويرى ذلك واسماً فيها » .

أقول : يدل مجمرع الروايات عن ابن عمر أنه كان يرى أن أكمل الرفع أن تحاذي يدها منكبيه ، وأن أصل السنة يحصل بما دون ذلك ولا سيما إذا كان هناك عذر ، فكأن ابن عمر

لما كبر وضعف كان ربما يتجاوز في الرفع فيرفع إلى الشدين أو نحو ذلك ، وربما يرفع في الأولى رفعاً تاماً لأنها آكد ويتجاوز في الباقي . وكأن ابن جريح جَوَّز أن يكون المشروع التفرقة بأن يكون الرفع في الأولى أعلى ، وسأل عن فعل ابن عمر ليستدل به على ذلك ، وفهم نافع هذا فأجابه بحسبه ، فحصل الجواب أن ابن عمر لم يكن يتحرى التفرقة تحرياً يشعر بأنها مشروعة ، بل كان ربما يتجاوز في الأولى أيضاً . فمن الجائز في الحكاية عن مجاهد أنه كان وراء ابن عمر غير قريب منه فاتفق أن ابن عمر رفع في الأولى رفعاً تاماً رآه مجاهد ، وتجاوز في الباقي فلم يره . ومن الجائز أن يكون ابن عمر سها في تلك الصلاة التي رقبه فيها مجاهد إن كان رقبه ، وقد قال البخاري في ( جزء رفع اليدين ) في الجواب عن تلك الحكاية : « قال ابن معين : إنما هو توهم لا أصل له ، أو هو محمول على السهو كبعض ما يسهو الرجل في صلاته . ولم يكن ابن عمر ليدع ما رواه النبي ﷺ ، مع ما رواه عن ابن عمر مثل طاوس وسالم ونافع ومحارب بن دثار وأبي الزبير أنه كان يرفع يديه . . . » . وروى البخاري في ( جزء رفع اليدين ) عن مالك أن ابن عمر كان إذا رأى رجلاً لا يرفع يديه إذا ركع وإذا رفع رماه بالخصى . وإذا ترك ابن عمر الرفع في بعض صلاته سهواً أو ضعفاً لم يصدق عليه مع ما تواتر عنه من الرفع أنه لم يأخذ بالحديث ، فكيف والذي في تلك الحكاية إنما هو نفى الرؤية لا نفى الرفع ولا تلازم بين النفيين كما سلف . ومع هذا كله فأبو بكر بن عياش عندهم شيء الحفظ كثير الغلط ، ولم يخرج له البخاري في ( الصحيح ) إلا أحاديث تبنت صحتها برواية غيره . كما تراه في ( مقدمة الفتح ) ، ولم يخرج له مسلم شيئاً إلا أنه ذكر في ( المقدمة ) عنه عن مغيرة ابن مقسم قال : « لم يكن يصدق على علي رضي الله عنه في الحديث عنه إلا من أصحاب عبد الله بن مسعود » ، فلو كانت روايته هذه مخالفة لما ثبتت برواية الجماعة عن ابن عمر لوجب ردها كما لا يخفى .

وأما الأمر الخامس وهو قول الأستاذ : « ودعوى أحد الفريقين التواتر في موضع الخلاف المتواتر غير مسموعة » .

فكان الأستاذ انتقل ذهنه من التواتر إلى الإجماع ، فإن الإجماع هو الذي يسوغ أن

يقال : لا تسمع دعواه في موضع الخلاف المتوارث لمنافاة الخلاف للاجماع . فأما التواتر فلا منافاة بينه وبين الخلاف المتوارث كما ستراه ، بل إن الخلاف المتوارث إذا لم يثبت أن ابتداءه كان عقب وفاة النبي ﷺ فوراً لم يمنع من دعوى إجماع سابق ، فلنا أن ندعي في قضيتنا هذه إجماع الصحابة ، لأن جماعة منهم روى الرفع وتواتر العمل به عن كثير منهم كما اعترف به الكوثري ، بل نسبه غير واحد من التابعين كالحسن البصري وسعيد بن جبير إلى الصحابة مطلقاً فاشتهر ذلك وانتشر ولا يعرف عن أحد منهم ما يدل على أنه غير مشروع ، فأما ما روي عن بعضهم أنه تركه فلم يثبت ، وقد مر الكلام على ما روي عن ابن مسعود ويأتي الكلام على غيره ، ولو ثبت بعض ذلك فإنما هو ترك جزئي ، أي في ركعة واحدة أو صلاة واحدة ، وذلك لا يدل على أن التارك يراه غير مشروع ، إذ قد يكون قصد بيان أن الرفع في غير الأولى ليس في مرتبتها ، وقد يكون سها ، وقد يكون ترخص لعذر أو لغير عذر في ترك ما يعلمه مندوباً . بل لو ثبت أن بعضهم تركه مدة طويلة لما دل ذلك على أنه يراه غير مشروع ، فقد جاء عن أبي بكر وعمر وابن عباس أنهم كانوا لا يضحون . بل قد ثبت أن الصحابة تركوا في عهد عثمان تكبيرات الحفص والرفع أو الجهر بها ، واستمر ذلك حتى أن علياً لما قدم العراق وصلى بهم وأتى بالتكبيرات وجهر بها قال عمران بن حصين كما في ( الصحيحين ) وغيرهما « ذكرنا هذا الرجل صلاة كنا نصليها مع رسول الله ﷺ » وقال أبو موسى الأشعري فيما رواه أحمد وغيره بسند صحيح في ( الفتح ) « ذكرنا علي صلاة كنا نصليها مع رسول الله ﷺ إما نسيناها وإما تركناها عمداً » واستمر الترك بالحجاز حتى أن أبا هريرة حين استخلفه مروان على إمارة المدينة في عهد معاوية صلى بهم فاتى بالتكبيرات وجهر بها فأنكروا ذلك ، قال أبو سلمة بن عبد الرحمن بن عوف كما في ( صحيح مسلم ) : « قلنا يا أبا هريرة ما هذا التكبير ؟ فقال : إنها لصلاة رسول الله ﷺ » وصلى بهم بمكة فاتى بالتكبيرات وجهر بها فأنكروا ذلك ، قال عكرمة كما في ( صحيح البخاري ) وغيره « فقلت لابن عباس إنه أحق ، قال : تكلمت أمك سنة أبي القاسم ﷺ » .

فأما التواتر فأمره أوضح ، فإنه من المعلوم أنه قد يحصل لشخص دون آخر ، وقد جاء



عن ابن مسعود أنه كان يقول ان المعوذتين ليستا من القرآن واعتذر أهل العلم عنه بأنه لم يسمع من النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما يصرح بقراءتيهما ولا تواتر ذلك عنده مع أن من الملقطوع به تواتر ذلك عند غيره ، فلا يחדش في تواتر الرفع مخالفة بعض التابعين من الكوفيين إذ لا يلزم من تواتره عند غيرهم تواتره عندهم بل عرضت لأولهم شبهة الترك فتوهموا أو بعضهم أنه غير مشروع ، كما توهم غيرهم من ترك عثمان وغيره تكبيرات الحفص والرفع أو الجهر بها أن ذلك غير مشروع ، حتى أنكروه على أبي هريرة كما تقدم ، ثم جاء بعدهم من الكوفيين من بلغته الأحاديث والآثار ولعلها تواترت عنده فلم تطب نفسه بترك ما ألفه واعتاده وفر إلى احتمال النسخ ورأى أن الترك أحوط له وأطيب لنفسه . وقد اعترف الكوثري بتواتر الرفع عن جماعة من الصحابة وذلك لا يستلزم تواتره عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فإنه فعل تعبدى في الصلاة ، لو لم يعلموا أنه مشروع وفعأوه ، فإن فعأوه لا على وجه التعبد كان تلاعباً بالصلاة وإيهاماً لمشروعية ما لم يشرعه الله وذلك كذب على الله ورسوله ودينه ، وإن فعأوه على وجه التعبد فذلك صريح البدعة والضلالة والكذب على الله والتكذيب بآياته . فهذا يثبت قطعاً أنهم كانوا يعقدون أنه مشروع ويمتنع اعتقادهم ذلك من جهة الرأي إذ لا مجال للرأي فيه ، على أن الرأي إنما يصار إليه في اثبات الفعل إذا لم يعلم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تركه تركاً مستمراً مع قيام السبب وانتفاء المانع ، ويمتنع على الذين تواتر عنهم الرفع أن يجهلوا جميعاً أكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم يرفع أم لا بعد أن طالت صحبتهم له ومراقبتهم لصلاته كما أمروا به .

وأما الأمر السادس وهو قول الأستاذ « المتواتر أن جماعة من الصحابة كانوا لا يرفعون وجماعة منهم كانوا يرفعون » فالشطر الثاني وهو تواتر الرفع حق ، وأما الشطر الأول فلا ، وهذا إمام النقل أبو عبد الله البخاري يقول كما تقدم « لم يثبت عن أحد منهم تركه » وإنما نقل الترك نقلاً فيه قوة ما عن ابن مسعود وقد مر النظر فيه . وروى أيضاً عن عمر وعلي ، فأما عمر فقد جاء عنه الرفع من روايته ومن قبله ، وروى حسن بن عياش عن عبد الملك بن أنجر

عن الزبير بن عدي عن إبراهيم عن الأسود قال « صليت مع عمر فلم يرفع يديه في شيء من صلاته إلا في افتتاح الصلاة » وأعل هذا بثلاثة أوجه .

الأول : أن حسن بن عياش ابنه بعضهم ، قال عثمان الداومي عن ابن معين : « ثقة وأخوه أبو بكر ثقة » قال عثمان « ليسا بذلك وهما من أهل الصدق والأمانة » واتفقوا على تليين أبي بكر في حفظه حتى قال يحيى القطان : « لو كان أبو بكر بن عياش حاضراً ما سألته عن شيء » وكان إذا ذكر عنده كلع وجهه ، وقال أبو نعيم الفضل بن دكين « لم يكن في شيوحننا أحد أكثر غلطاً منه » . وقد روى الثوري عن الزبير بن عدي عن إبراهيم عن الأسود « أن عمر كان يرفع يديه في الصلاة حذو منكبيه » لم يذكر ما في رواية الحسن ابن عياش عن ابن أجمر عن الزبير بن عدي ، وكان الثوري لا يرفع ، فلو كان في القصة ما ذكره الحسن لما أغفله الثوري ، والخطأ في مثل هذا قريب فإنه كان عند إبراهيم حكايات عن أهل الكوفة في عدم الرفع فيقوى احتمال دخول الاشتباه على الحسن .

الوجه الثاني : أن إبراهيم ربما دلس . وفي ( معرفة علوم الحديث ) للحاكم ص ١٠٨ من طريق « خلف بن سالم قال : سمعت عدة من مشايخ أصحابنا تذاكروا كثرة التدليس والمدلسين فأخذنا في تمييز أخبارهم فاشتبه علينا تدليس الحسن بن أبي الحسن وإبراهيم بن يزيد النخعي . . . . وإبراهيم أيضاً يدخل بينه وبين أصحاب عبد الله مثل هني بن نويرة وسهم بن منجاب وخزامة الطائي وربما دلس عنهم » .

الثالث : أنه قد روي عن عمر الرفع من روايته ومن فعله ، ويكفي في ذلك ما تواتر عن ابنه عبد الله مع أنه كان ملازماً لأبيه متحريراً الافتداء به قال زيد بن أسلم عن أبيه : « ما وجد قاصد لباب المسجد داخل أو خارج بأقصد من عبد الله لعمل أبيه » رواه ابن سعد ، وقد جاء عن إبراهيم أنه ذكر له حديث ابن وائل بن حجر عن أبيه في الرفع فقال إبراهيم : « ما أرى أباه رأى رسول الله ﷺ إلا ذلك اليوم الواحد <sup>(١)</sup> . فحفظ ذلك وعبد الله [ بن

(١) قلت : هذا مجرد رأي ، ومع ذلك فقد صح ما يبطله ، وهو ما أخرجه أبو داود وغيره عن كليب عن وائل أنه قال : « لأنظرن إلى صلاة رسول الله صلى الله عليه وسلم كيف يصلي . . . . » .

مسعود [ لم يحفظ عنه ١٩ ، فيقال لإبراهيم : إن صح عنه مارواه الحسن بن عياش : ما زى الأسود رأى عمر إلا ذاك اليوم الواحد أفيكون أعلم به من ابنه عبد الله بن عمر ؟ ورواية وائل مثبتة محققة تثبت رفع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في المواضع ، ومعلوم أن الرفع لا يكون إلا تعبدًا إذ ليس هذا داع طبيعي إلى فعله مكرراً في المواضع ، وإذا ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم في صلاة واحدة ثبتت مشروعته في الصلاة مطلقاً كما هو الشأن في غيره من أعمال الصلاة ، إلا ما يثبت اختصاصه ، وقد قدمنا أن ما يثبت أو يقوى عن ابن مسعود لا يتحقق فيه منافاة لذلك ، فأما ما في الرواية عن الأسود إن صحت إليه فن الجائز أن يكون عمر كان إمام الأسود غير قريب منه فرفع عمر أول الصلاة رفعاً تلمأ رآه الأسود ثم رفع عمر عند الركوع وما بعده رفعاً تجوز فيه كما تقدم عن ابن عمر — فلم يره الأسود فظن أنه لم يرفع أصلاً .

وأما علي فروى أبو بكر النهشلي عن عاصم بن كليب عن أبيه عن علي رضي الله عنه « أنه كان يرفع يديه في التكبيرة الأولى من الصلاة ثم لا يرفع في شي . منها » وروى ابن أبي الزناد عن موسى بن عقبة عن عبد الله بن الفضل عن عبد الرحمن بن هرمز الأعرج عن عبيد الله بن أبي رافع عن علي عن النبي صلى الله عليه وسلم أنه كان إذا أقام إلى الصلاة رفع يديه حذو منكبيه ويضع ذلك أيضاً إذا قضى قراءته وأراد أن يركع ، ويضعها إذا رفع رأسه من الركوع . . . وإذا قام من سجدة يرفع يديه كذلك . . . » في ( نصب الراية ) وغيرها عن الإمام أحمد بن حنبل أنه سئل عن حديث ابن أبي الزناد هذا ؟ فقال « صحيح وذكر البخاري في ( جزء القراءة ) أثر النهشلي ثم ذكر حديث ابن أبي الزناد وقال « وهذا أصح » أخرجه الترمذي حديث ابن أبي الزناد في « كتاب الدعوات » من ( جامعه ) ، وقال : « هذا حديث حسن صحيح » وصححه أيضاً ابن خزيمة وابن حبان ، وفي ( سنن البيهقي ) ج ٢ ص ٨٠ عن عثمان بن سعيد الدارمي ذكر

— قلت : فذكر الحديث وفيه رفع اليدين عند الركوع والرفع منه وقال فيه : « ثم جثت بعد ذلك في زمان فيه برد شديد فرأيت الناس عليهم جل الثياب تحرك أيديهم تحت الثياب » . وأخرجه أحمد ( ٣١٨/٤ ) . وله عنده ( ٣١٩/٤ ) طريق أخرى عن عبد الجبار عن بعض أهله أن وائلا قال : « أتيت مرة أخرى وعلى الناس ثياب فيها البرانس وفيها الأكسية فرأيتهم يقولون هكذا تحت الثياب » .

أثر النهشلي وقال : « فهذا قد روي من هذا الطريق الواهي عن علي ، وقد روى عبد الرحمن عن هرمز الأعرج عن عبيد الله بن أبي رافع عن علي أنه رأى النبي ﷺ يرفعها عند الركوع وبعدما يرفع رأسه من الركوع ، فليس الظن بعلي رضي الله عنه أن يختار فعله على فعل النبي ﷺ ، ولكن ليس أبو بكر النهشلي ممن يحتج بروايته أو تثبت به سنة لم يأت بها غيره » ، اعترضه ابن الترمذاني فقال : « بل الذي روي من الطريق الواهي هو مارواه ابن أبي رافع عن علي لأن في سنده عبد الرحمن بن أبي الزناد » ، ثم ذكر قول الدارمي : فليس الظن . . الخ . فقال : « لخصه أن يعكسه فيجعله بعد النبي عليه السلام دليلاً على نسخ ما تقدم » .

أقول : إذا صرفنا النظر عن النهشلي وابن أبي الزناد فسند المرفوع أثبت لأن رجاء كلهم ثقات أثبات احتج بهم الجماعة . وسند الموقوف فيه مقال ، عاصم وإن أخرج له مسلم ووثقه جماعة فلم يخرج له البخاري ، وقال ابن المديني : « لا يحتج به إذا انفرد » ، وأبوه وإن وثقه ابن سعد وأبو زرعة فلم يخرج له البخاري ولا مسلم ، وقال النسائي : « لا نعلم أحداً روى عنه غير ابنه وغير إبراهيم بن مهاجر ، وإبراهيم ليس بقوي في الحديث » . فأما النهشلي وابن أبي الزناد فلا شك أننا إذا وزنا بينهما إجمالاً فالنّهشلي أثبت أخرج له مسلم ووثقه ابن مهدي وأحمد وابن معين وأبو داود والعجلي وقال أبو حاتم : « شيخ صالح يكتب حديثه وهو عندي خير من أبي بكر الهذلي » والهذلي ضعيف جداً ، وقال ابن سعد في النهشلي : « كان مرجئاً ، وكان عابداً ناسكاً وله أحاديث ومنهم من يستضعفه » . وأما ابن أبي الزناد فلم يحتج به صاحباً ( الصحيح ) وإنما علق عنه البخاري وأخرج له مسلم في المقدمة ، ووثقه جماعة وضمه بعضهم وفصل الآكثرون . وههنا أمران الأول أن أئمة الحديث قد يتبين لهم في حديث من رواية الثقة الثبت المتفق عليه أنه ضعيف ، وفي حديث من رواية من هو ضعيف عندهم أنه صحيح ، والواجب على من دونهم التسليم لهم ، وأولى من ذلك إذا كان الراوي وسطاً كالنّهشلي وابن أبي الزناد . وقد صحح الأئمة حديث ابن أبي الزناد المذكور وابن البخاري والدارمي أثر النهشلي كما مر .

الأمر الثاني : إذا اختلفوا في راوٍ فوثقه بعضهم وإينه بعضهم ولم يأت في حقه تفصيل

فالظاهر أنه وسط فيه لين مطلقاً وهذه حال التهشلي ، وإذا فصلوا أو أكثرهم الكلام في راو فثبتوه في حال وضعفه في أخرى فالواجب أن لا يؤخذ حكم ذلك الراوي إجمالاً إلا في حديث لم يتبين من أي الضربين هو ، فأما إذا تبين فالواجب معاملته بحسب حاله ، فمن كان ثقة ثبتاً ثم اختلط كسعيد بن أبي عروبة إذا نظرنا في حديث من روايته فإن تبين أنه رواه قبل الاختلاط فهو غاية في الصحة ، أو بعده ضعيف ، وابن أبي الزناد من هذا القبيل فإن أكثر الأئمة فصلوا الكلام فيه ، قال موسى بن سلمة « قدمت المدينة فأتيت مالك بن أنس فقلت له إني قدمت إليك لأسمع العلم وأسمع ممن تأمرني به . فقال : عليك بابن أبي الزناد » ومالك مشهور بالتحري لا يرضى هذا الرضا إلا عن ثقة لاشك فيه ، ولذلك عد الذهبي هذا توثيقاً ، بل قال في (الميزان) : « وثقه مالك قال سعيد بن أبي مريم قال لي خالي موسى بن سلمة : قلت لمالك : دلني على رجل ثقة ، قال : عليك بعبد الرحمن بن أبي الزناد » وقال صالح بن محمد : « تكلم فيه مالك لروايته عن أبيه كتاب السبعة - يعني الفقهاء - وقال أين كنا عن هذا ؟ » وإغنا روى هذا بعد أن انتقل إلى العراق كما يأتي عن ابن المديني . وقال عبد الله بن علي ابن المديني عن أبيه « ما حدث بالمدينة فهو صحيح ، وما حدث ببغداد أفسده البغداديون ، ورأيت عبد الرحمن بن مهدي يخط على أحاديثه ، وكان يقول في حديثه عن مشيختهم فلان وفلان وفلان ، قال ولقنه البغداديون عن فقهاءهم » يعني الرواية عن أبيه عن المشيخة بالمدينة أو الفقهاء بها ، وهذا هو الذي حكى صالح بن محمد أن مالكا أنكره ، تبين أن ابن أبي الزناد إنما وقع منه ذلك بالعراق ، وابن مهدي إنما كان عنده عن ابن أبي الزناد مما حدث به بالعراق كما يدل عليه كلام ابن المديني ، ويأتي نحوه عن عمرو بن علي . وقال يعقوب بن شيبة : « ثقة صدوق وفي حديثه ضعف ، سمعت علي ابن المديني يقول : حديثه بالمدينة مقارب وما حدث به بالعراق فهو مضطرب . قال علي : وقد نظرت فيما روى عنه سليمان بن داود الهاشمي فرأيتها مقاربة » وقال عمرو بن علي : « فيه ضعف لما حدث بالمدينة أصح مما حدث ببغداد كان عبد الرحمن يخط على حديثه » . وقال الساجي : « فيه ضعف وما حدث بالمدينة أصح مما حدث ببغداد » . وقال أبو داود عن ابن معين « أثبت الناس في هشام بن عروة عبد الرحمن بن أبي الزناد »

هذا مع أنه قد روى عن هشام مالك والكبار . وفيما حكاه الساجي عن ابن معين « عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة حجة » . وقال معاوية بن صالح وغيره عن ابن معين « ضعيف » وفيما حكاه الساجي عن أحمد : « أحاديثه صحاح » وقال أبو طالب عن أحمد : « يروى عنه » قال أبو طالب : « قلت يُحتمل ؟ قال نعم » وقال صالح بن أحمد عن أبيه : « مضطرب الحديث » . وقال العجلي : « ثقة » . وقال الترمذي في « اللباس » من ( جامعه ) : « ثقة حافظ » ، وصحح عدة من أحاديثه . وأخرج له في « المسح على الخفين » حديثه عن أبيه عن عروة بن الزبير عن المغيرة : رأيت النبي ﷺ يسح على الخفين على ظاهرهما . ثم قال : « حديث المغيرة حديث حسن صحيح وهو حديث عبد الرحمن بن أبي الزناد . . . . ولا نعلم أحداً يذكر عن عروة عن المغيرة » على ظاهرهما - غيره . . . قال محمد - يعني البخاري - وكان مالك يشير بعبد الرحمن بن أبي الزناد .

فإذا تدبرنا ماتقدم تبين لنا أن لابن أبي الزناد أحوالاً :

الأولى : حاله فيما يرويه عن هشام بن عروة ، قال ابن معين إنه أثبت الناس فيه ، فهو في هذه الحال في الدرجة العليا من الثقة .

الحال الثانية : حاله فيما يرويه عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة ، ذكر الساجي عن ابن معين أنه حجة . وهذا قريب من الأول . وظاهر الإطلاق أنه سواء في هاتين الحالين ما حدث به بالمدينة وما حدث به ببغداد ، وهذا ممكن بأن يكون أتقن ما يرويه من هذين الوجهين حفظاً فلم يؤثر فيه تلقين البغداديين ، وإنما أثر فيه فيما لم يكن يتقن حفظه فاضطرب فيه واشتبه عليه .

الثالثة : حاله فيما رواه من غير الوجهين المذكورين بالمدينة فهو في قول عمرو بن علي والساجي أصح مما حدث به ببغداد ، ونحو ذلك قول علي ابن المديني على ما حكاه يعقوب وصرح ابن المديني في حكاية ابنه أنه صحيح . ويوافقه ما روي عن مالك من توثيقه إذ كان بالمدينة والإرشاد إلى السماع منه مخصصاً له من بين محدثي المدينة ، ويلتحق بذلك ما رواه بالعراق قبل أن يلقنوه ويشبهوا عليه ، أو بعد ذلك ولكن من أصل كتابه ، وعلى ذلك تحمل أحاديث

الهاشمي عنه لثناء ابن المديني عليها، بل الأقرب أن سماع الهاشمي منه من أصل كتابه ، فعلى هذا تكون أحاديثه عنه أصح مما حدث به بالمدينة من حفظه .

الرابعة : بقية حديثه ببغداد ففيه ضعف ، إلا أن يعلم في حديث من ذلك أنه كان يتقن حفظه مثل اتقانه لما يرويه عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة ، فإنه يكون صحيحاً وعلى هذا يدل صنيع الترمذي في انتقائه من حديثه وتصحيحه اعدة أحاديث منه ، وقد دل كلام الإمام أحمد أن التلقين إنما أوقعه في الاضطراب . فعلى هذا إذا جاء الحديث من غير وجه عنه على وتيرة واحدة دل ذلك على أنه من صحيح حديثه . فابن أبي الزناد في الحاليين الأولين ومايلتحق بها أثبت من النهشلي بكثير ، وفي الحال الثالثة إن لم يكن فوقه فليس بدونه ، وفي الرابعة دونه . وهذا الحديث مما حدث به بالمدينة فإن ممن رواه عنه عبد الله بن وهب كما في ( سنن البيهقي ) ج ٢ ص ٣٣ بسند صحيح ، وهو من أحاديث الهاشمي عنه كما في ( سنن أبي داود ) و ( الترمذي ) وغيرهما وجاء من غير وجه عنه على وتيرة واحدة وصححه من تقدم من الأئمة ، فحاله فيه فوق حال النهشلي ، وتأكد ذلك برجعان سنده على سند النهشلي كما مر ، وبوافقه للأحاديث الثابتة عن جماعة من الصحابة وخالفه أثر النهشلي لمقتضي تلك الأحاديث ومقتضى الآثار المتواترة عن الصحابة . على أني أقول : لآمانع من صحة أثر النهشلي في الجملة وبيان ذلك أننا إذا علمنا الاختلاف في مسألة الرفع ثم رأينا عالماً لم نعرف مذهبه في ذلك ، وأردنا أن نعرفه فوقفناه في بعض صلاته فلم نره رفع فإنه يقع في ظننا أن مذهبه عدم الرفع وأن ذلك شأنه ، فإذا مضت على ذلك مدة ومات ذاك العالم ثم بدا لنا أن نذكر حاله في الرفع فقد نبني على ماتقدم فنقول : لم يكن يرفع . فن الجائر أن يكون اتفق لكليب أنه رقب علياً في بعض صلاته يرى أن مذهبه الرفع أم لا ؟ فاتفق أن رفع علي عند الافتتاح رففاً تاماً رآه كليب ، ثم تجوز علي في الرفع عند الركوع فما بعده فلم يره كليب ، فظن أنه لم يرفع ، وأن مذهبه عدم الرفع ، فذهب يحكي عنه بحسب ذلك .

فإن قيل : لكن هذا الاحتمال لا يخلو عن بعد .

قلت : لكنه أقرب الاحتمالات .

فإن قيل : قد روي عن أبي إسحاق السبيعي أنه قال : « كان أصحاب عبد الله وأصحاب علي لا يعرفون أيديهم إلا في افتتاح الصلاة » .

قلت : إنما أراد الذين صحبوا عبد الله ثم صحبوا علياً ولذلك قدم ذكر عبد الله مع أن علياً أفضل ، وكان أبو إسحاق يتشيع وأصحاب عبد الله هم كانوا بعده المقتدى بهم من أصحاب علي ، وفي مقدمة ( صحيح مسلم ) عن المغيرة بن مقسم قال : « لم يكن يصدق علي في الحديث عنه إلا من أصحاب عبد الله بن مسعود » . وكان أصحاب عبد الله يلبسون ما أخذوه عنه ، وإن رأوا علياً يخالفه كما لزموا التطبيق وغيره . وقد تقدم الكلام على أخذهم عن عبد الله ترك الرفع فلا تغفل فإن قيل : ولماذا لم ينكر عليهم علي ؟ قلت : لعله لم يقف على ذلك من حالهم ، أو أنكر عليهم فلم يقنعوا كما يحتمل ذلك في قضية التطبيق .

بقي قول ابن الترمذاني : « لخصه أن يعكسه فيجعل فعل علي بعد النبي عليه السلام دليلاً على نسخ ما تقدم » .

فأقول : ليس هذا بشيء . فقد تقرر في الأصول أن الحكم إذا ثبت فادعى بعض الصحابة نسخه وخالفه غيره منهم ، لم يثبت النسخ بتلك الدعوى إذ قد يكون استند صاحبها إلى ما لا يوافق غيره على أنه دليل يوجب النسخ . وقد اختلف الصحابة في عدة أحكام ذهب بعضهم إلى أنها منسوخة ، وخالفه غيره ، ولم ير المخالف في قول صاحبه : هذا منسوخ . حجة ، ولا رأى القائل قوله ذلك كافياً في إثبات النسخ ، فكيف يظن بعلي أن يكون يرى أن الرفع منسوخ ثم ينجر بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يرفع ، ويعلم أن غيره من الصحابة ينجر به بذلك ويعملون به عملاً شائعاً ذائعاً ثم لا يتبع على إخباره بذلك ببيان الحجة على نسخه ويعلم ذلك ؟ بل يقتصر على ما ليس بدليل على النسخ ولا صريح في دعواه ولا ظاهر فيها وهو الترك ، إذ قد لا يرقبه الناس في صلاته ، فإن رقبه بعضهم فقد يقول لعله ترك لبيان الجواز ، أو اعذر ، أو سها ، أو ترخص كما ترخص عثمان وغيره في ترك التكييدات أو الجهر بها كما تقدم . هذا مالا يكون .



قالحق ماتقدم من وهن أثر النهشلي أو وهم كليب ، وتحقق ما قاله البخاري أنه لا يثبت عن أحد من الصحابة ترك الرفع إلا أن يكون بعضهم تركه في وقت ما لبيان الجواز أو غيره مما تقدم . والله أعلم .

وأما الأمر السابع وهو قول الكوثري : « فيدل ذلك على التخيير الأصلي » فإن أراد بالتخيير الأصلي أن أحد الأمرين مندوب والآخر جائز فهذا وجهه ويتمين أن يكون المندوب هو الرفع فيكون تركه تركاً لمندوب وهو جائز في الجملة ، ولا يصح عكسه فإن من يرفع إنما يرفع على وجه التعبد كما لا يخفى ولو كان الرفع غير مشروع فكان فعله على وجه التعبد بدعة وكذباً على الله تعالى وتكذيباً بآياته فكيف يقال إنه جائز ؟ وإن أريد أن كلا الأمرين مندوب ، فنذب الرفع حق ثابت معقول ، ولا دليل على ندب الترك مطلقاً ، ولا هو مع ندب الفعل بمعقول ، فإن ترك المندوب حيث ندب إنما يكون مكروهاً أو خلاف الأولى ، والتخيير بين مندوبين إنما يكون بين فعلين كالأذكار المأثورة في افتتاح الصلاة ، إذا ثبت منها اثنان مثلاً فيقال أيها أتى به المصلي فقد أحسن ، وإذا أتى بأحدهما لم يكن تركه للأخر مكروهاً ولا خلاف الأولى ، لأنه إنما تركه إلى آخر يقوم مقامه .

فإن قيل : فهنا أيضاً أمران : الرفع والسكون ، فن ترك الرفع فقد أتى بالسكون وهو مندوب .

قلت : السكون ترك وإنما شرع السكون في الصلاة عن الحركات التي لم تشرع فيها كما في (صحيح مسلم) وغيره من حديث جابر بن سمرة قال : « صليت مع رسول الله ﷺ فكنا إذا سلمنا قلنا بأيدينا : السلام عليكم ، السلام عليكم ، فنظر إلينا رسول الله ﷺ فقال : ما شأنكم تشيرون بأيديكم كأنها أذنان خيل شمس ؟ إذا سلم أحدكم فليلتفت إلى صاحبه ولا يومئ بيده » وفي رواية « فقال : مالي أراكم ترفعي أيديكم كأنها أذنان خيل شمس ؟ ! اسكنوا في الصلاة » فأمرهم بالسكون عن تلك الحركة وهي رفع الأيدي عند السلام ، والإشارة بها يميناً ويسرة وأمرهم بالانتفات وهو حركة أيضاً ، وإنما الفرق أن الحركة الأولى غير مشروعة ، والثانية مشروعة ، فعل هذا يجري الأمر في سائر الحركات في الصلاة . فإما كان واجباً لم

يعقل أن يكون السكون عنه جائزاً ، وما كان مندوباً لم يعقل أن يكون السكون عنه إلا مكروهاً أو خلاف الأولى ، وما كان مباحاً فالسكون عنه مباح . والله الموفق . <sup>(١)</sup>

وأما الأمر الثامن وهو قول الكوثري : « وإنما خلافهم فيما هو الأفضل » فوجبه في الجملة . فإن منهم من عرف أن الرفع سنة باقية ، وفعل السنة أفضل من تركها ، ومن التابعين فمن بعدهم من لم تبلغه هذه السنة من وجه يثبت أو بلغته ولكن غلبت عليه شبهة ترجح بها عنده أنها منسوخة فيكون عنده أن الرفع بدعة ، وترك البدعة أفضل من فعلها ، وكذلك من التبس عليه الحال فإن ما يحتمل أن يكون سنة وإن يكون بدعة فتركه أفضل ، فأما من أعرض عن الحجج واسترسل مع الشبهات إيثراً لهواه ، فله حكم آخر . والله المستعان .



(١) وما يؤكد ما قاله المصنف رحمه الله على مذهب الحنفية ، أنهم يرون مشروعية رفع اليدين في تكبيرات الزوائد في صلاة الميدين ، وكذا في تكبيرات الجنائز في اختيار مشايخ بلخ ، كما في « شرح الكنز » وغيره من كتبهم . فلو كان الحديث المذكور « اسكنوا في الصلاة » يشمل الرفع في التكبير ، لكان مذهبهم هذا مخالفاً له ! مع العلم بأن الرفع في الزوائد لا يصح حديثه الذي استدلوا به ، والرفع في الجنائز لا أصل له عن رسول الله صلى الله عليه وسلم ، أما عدا الرفع في تكبيرة الاحرام ، كما كنت بينته في كتابي « أحكام الجنائز وبدعها » ( صفحة ١١٥-١١٦ ) . فاصجب لقوم هذا مذهبهم ، يستدلون بالحديث السابق على كراهة رفع اليدين في تكبيرات الانتقال مع تواتره عن النبي صلى الله عليه وسلم ، ثم لا يستدلون به على كراهة الرفع في الجنائز والميدين مع عدم ثبوته عنه صلى الله عليه وسلم . زد على ذلك أنه هو الاتفاق والمناسب أتم المناسبة لقول أبي حنيفة : « يريد أن يطير فيرفع يديه » لأن الرفع في الصلاتين المذكورتين وخصوصاً صلاة العيد أقرب الى هذا القول لتتابع الرفع فيه !! وقد سلم الكوثري بصحته عنه بسكوته عنه وتأويله إياه بأن أبا حنيفة قاله لابن المبارك مازحة! وهل الممازحة جائزة إلى هذا الحد في مذهب الكوثري! قالهم هداك . ن

## المسألة الثالثة

### أفطر الحاجم والمحجوم

في ( تاريخ بغداد ) ٣٨٨/١٣ من طريق عبد الصمد بن عبد الوارث عن أبيه : « قال : ذكر لأبي حنيفة قول النبي ﷺ : أفطر الحاجم والمحجوم . فقال : هذا سجع » . قال الأستاذ ص ٨١ : « حديث : أفطر الحاجم والمحجوم لم يثبت كثير من أهل الحديث منهم ابن معين . . . . ومن أثبته يرى الحديث إما منسوخاً باحتجام النبي ﷺ وهو صائم ، وإما مؤولاً بمعنى أنها عرضة الإفطار . . . » .

قلت : ممن صحح الحديث من وجه أو أكثر الإمام أحمد وابن المديني وإسحاق بن راهويه والبخاري وأبو زرعة وعثمان بن سعيد الدارمي وابن خزيمة وغيرهم ، فأما ابن معين فني (الفتح) : « قال المروزي : قلت لأحمد : إن يحيى بن معين قال : ليس فيه شيء يثبت . فقال : هذا مجازفة » . وزعم الأستاذ أن من أثبته يراه منسوخاً أو مؤولاً ، ليس كما قال ، فإنه ترك القسم الثالث ، قال ابن حجر في ( فتح الباري ) : « وعن علي وعطاء والأوزاعي وأحمد وإسحاق وأبي ثور يفطر الحاجم والمحجوم ، وأوجبوا عليها القضاء ، وشذ عطاء فأوجب الكفارة أيضاً ، وقال بقول أحمد من الشافعية ابن خزيمة وابن المنذر وأبو الوليد النيسابوري وابن حبان . . . وبذلك قال الداودي من المالكية » .

فأما دعوى النسخ بحديث أن النبي ﷺ احتجم وهو صائم . فالحديث رواه عبد الوارث عن أيوب عن عكرمة عن ابن عباس : « احتجم النبي ﷺ وهو صائم » ، ورواه وهيب عن أيوب بسنده : « أن النبي ﷺ احتجم وهو محرم ، واحتجم وهو صائم » . وفي (الفتح) : « ورواه ابن علية ومعر عن أيوب عن عكرمة مرسلًا ، واختلف على حماد بن زيد في وصله وإرساله » . وجاء عن مقسم عن ابن عباس : « احتجم رسول الله ﷺ بين مكة والمدينة وهو صائم محرم » . وذكر البيهقي ج ٤ ص ٢٦٣ وقال : « ورواه أيضاً ميمون بن مهران عن ابن عباس » ، وكذلك في رواية لابن جريج عن عطاء عن ابن عباس كما في (الفتح) ،

وفي رواية عن عكرمة عن ابن عباس عند أحمد ج ١ ص ٣٠٥ ذكر قصة اليهودية التي وضعت السم في طعام النبي ﷺ ثم قال : « كان رسول الله ﷺ إذا وجد من ذلك شيئاً احتجم ، قال : فسافر مرة فلما أحرم وجد من ذلك شيئاً فاحتجم » . وقد أجاب ابن خزيمة عن هذا الحديث بأن للمسافر إذا أصبح صائماً ثم بدا له أثناء النهار أن يفطر ، وحاصل الجواب أنه ﷺ أصبح في سفره صائماً ثم لما هاج به الوجع احتجم فأفطر ، وكان ابن عباس لم يكن قد بلغه أن الحجامة تقطر الصائم ، وعلم أن النبي ﷺ أصبح صائماً ثم رآه احتجم ، ولم يبحث عما كان بعد الحجامة ، فوقع في ظنه أن النبي ﷺ استمر على الصيام ، ثم لما بلغه بعد وفاة النبي ﷺ أن بعض الناس يرى أن الحجامة تقطر الصائم احتج بالقصة على حسب ظنه . وهذا كما سمع أسامة يحدث بحديث : « لاربا إلا في النسيسة » ، ولم يثبت عنده حديث : « لا تتبعوا الذهب بالذهب ولا الورق بالورق إلا وزناً مثلاً مثل يداً بيد » ، فكان يفتي بحل الذهب بالذهب مع التفاضل نقداً وكذا الفضة بالفضة ، ثم جاء أن بعض الصحابة أخبره بالحديث الآخر فزجع .<sup>(١)</sup> وكما أخبره أسامة أن النبي ﷺ دخل الكعبة فلم يصل فيها ، فكان يفتي بذلك ، وقد صح عن بلال أنه دخل مع النبي ﷺ الكعبة ، وأنه ﷺ صلى بين العمودين المقدمين وكما كان يرى أن لا قراءة في السرية ، ويذكر أن النبي ﷺ لم يكن يقرأ فيها ، ف قيل له : لعله كان يقرأ في نفسه ، فغضب . وقد أثبت غيره القراءة بما لا تبقى معه شبهة . وأمثال هذا كثير مما يحتاج به الصحابي على حسب ظنه ويتبين أن ظنه كان خطأ . وقد روى عطاء ذلك الحديث عن ابن عباس ثم ذهب إلى الإفطار كما مر .

فإن قيل : لو كان النبي ﷺ أفطر بالحجامة لكان الظاهر أن يبين ذلك للناس ؟ قلت : يجاب أن النبي ﷺ اكتفى بما سبق منه من بيان أنه يفطر الحاجم والمحجوم ، ومن بيان أن الصائم في السفر يحل له الإفطار .

فإن قيل : فقد جاء عن أبي سعيد الخدري وعن أنس أن النبي ﷺ رخص في الحجامة للصائم .

(١) ثبت ذلك عن ابن عباس من طرق ، وقد خرجتها في « إرواء الغليل » ( ١٢٢٦ ) . ن

قلت : في صحة ذلك عنها كلام كما تراه في ( فتح الباري ) ، ولو صح أمكن أن يكون مرادها بالترخيص ما ذكره ابن عباس من احتجامة صلى الله عليه وسلم وهو صائم في سفره ، وقد مر ما فيه . وأما التأويل بصرف النص عن ظاهره فلا مسوغ له . والله أعلم . <sup>(١)</sup>



(١) قلت : لاشك أن التأويل المذكور لا مسوغ له ، ولكنني أرى أن الجواب الصحيح هو أن الحديث منسوخ بنص حديثي أبي سعيد وأنس المذكورين ، فاتها حديثان صحيحان ، له عن أبي سعيد طريقان ، أحدهما صحيح ، وعن أنس ثلاث طرق أحدها صحيح أيضاً ، وأما الكلام الذي أحال المصنف فيه على « الفتح » فليس فيه ما يمكن أن يكون علة في الحديث لاسيما إذا نظر إليه من جميع طرقه ، فإن كثرة الطرق للحديث تدل على أن له أصلاً ، فكيف إذا كان بعض مقدراتها صحيحاً في نفسه ، وليس هذا مجال شرح ذلك ، ومحلّه في « إرواء الغليل » ( ٩٣٦ ) ، ولكن لا بأس من الإشارة إلى شيء من كلام الحافظ رحمه الله مع التعليق الموجز عليه قال في بعض طرق أنس : « ورواته كنهم من رجال البخاري ، إلا أن في المتن ما ينكر لأن فيه أن ذلك كان في الفتح ، وجعفر كان قتل قبل ذلك » .

قلت : وهذا سهو من الحافظ رحمه الله ، فإنه ليس في الحديث ذكر للفتح أصلاً ، وعليه فالحديث صحيح لا نكارة فيه ، والعجيب أن الحافظ ادعى ما سبق بعد أن ذكر الحديث بدون ذكر الفتح وهذا لفظه : « أخرجه الدارقطني ولفظه : « أول ما كرهت الحجة للصائم أن جعفر بن أبي طالب احتجهم وهو صائم فربه رسول الله صلى الله عليه وسلم ، فقال : أفطر هذان ، ثم رخص النبي صلى الله عليه وسلم بعد في الحجة للصائم ، وكان أنس يحتجهم وهو صائم . رواه كلهم ثقات . . . » . وهكذا هو عند الدارقطني في « سننه » ( ص ٢٣٩ )

وإذا عرفت هذا اللفظ الصريح في النسخ يتبين لك أن قول المؤلف رحمه الله : « ولو صح أمكن أن يكون مرادها بالترخيص ما ذكره ابن عباس . . . » أنه غير ممكن . فتأمل . ن

## المسألة الرابعة

### إشعار المهدي

في ( تاريخ بغداد ) ٣٩٠/١٣ عن يوسف بن أسباط : « ..... وأشعر رسول الله ﷺ وأصحابه ، وقال أبو حنيفة : الإشعار مثله » . قال الأستاذ ص ٨٧ : « ليس من قوله فقط ، بل هو أثر يرويه عن حماد عن إبراهيم النخعي كما يشير إلى ذلك الترمذي ..... » ، يريد أن إشعار أهل زمانها المبالغ فيه ولام التعريف تحمل على المهود في زمانها ... على أن الأعمش يقول : لم نسمع إبراهيم النخعي يقول شيئاً إلا وهو مروي ، كما تجد ما بمضاه في ( الحلية ) لأبي نعيم ، فيكون قول النخعي هذا أثراً يحتاج به ، وأنت عرفت قيمة مراسيل النخعي عند ابن عبد البر وغيره .

أقول : أما الترمذي فروى من طريق وكيع حديث إشعار النبي صلى الله عليه وآله وسلم . ثم قال : « سمعت يوسف بن عيسى ( وهو ثقة ) يقول : سمعت وكيعاً يقول حين روى هذا الحديث قال : لا تنظروا إلى قول أهل الرأي في هذا فإن الإشعار سنة وقولهم بدعة » قال الترمذي : سمعت أبا السائب ( سلم بن جنادة وهو ثقة ) يقول : كنا عند وكيع فقال لرجل عنده ممن ينظر في الرأي : أشعر رسول الله ﷺ ، ويقول أبو حنيفة : هو مثله ؟ قال الرجل : فإنه قد روي عن إبراهيم النخعي أنه قال : الإشعار مثله . قال : فرأيت وكيعاً غضب غضباً شديداً ، وقال : أقول لك : قال رسول الله ﷺ ، وتقول : قال إبراهيم ؟ ما أحقك بأن تجلس ثم لا تخرج حتى تنزع عن قولك هذا .

القاتل : « فإنه قد روي من إبراهيم » لا يدري من هو ومن سمعه وكيف إسناده ، ولكن الأستاذ بنى على دعاوى :

الأولى : أن ذلك الرجل ثقة .

الثانية : أن قوله : « فإنه قد روي » معناه فإن أبا حنيفة روى .

الثالثة : أنه سمع ذلك من أبي حنيفة .

الرابعة : أن أبا حنيفة روى ذلك عن حماد ، مع أنه لا ذكر لحمد في الحكاية .

الخامسة : أن ذلك أثر ، مع أن الأستاذ نقم نحو ذلك في ( الترحيب ) ص ٢٨ فقال : « وإطلاق الأثر على ما لم يؤثر عن النبي ﷺ وأصحابه رضي الله عنهم في دين الله شيء مبتكر في سبيل تقوية الخبر الزائف من هذا الناقد الصالح » .

السادسة : أن إبراهيم النخعي لم يكن يستنبط ولا يقيس وإنما كان يقول ما يرويه بنصه ، والأستاذ يعلم أن المتواتر عن إبراهيم خلاف ذلك ، غاية الأمر أنه يسوغ أن يقال : إنه لم يكن يفتي برأيه المحض ، وإنما كان يستنبط من المرويات ويقيس عليها فيكون عرضة للخطأ كثيراً .

السابعة : أن تلك المرويات التي كان إبراهيم لا يتعدى منصوصها لاتشمل أقوال من قبله من التابعين ولا الصحابة وإنما هي النصوص النبوية فتكون أقوال إبراهيم وفتاواه كلها مراسيل أرسلها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

الثامنة : أن ذلك حجة . ولا أطيل بمناقشة الأستاذ في هذه المزاعم ، وقد رجع هو عن الثلاث الأخيرة بقوله : « يريدان إشعار أهل زمانها بالمبالغ فيه . . . » ومع ذلك فهذه دعوى جديدة ، والظاهر الواضح من قول القائل : « الإشعار مثله » الحكم على الإشعار مطلقاً ولو أراد ما زعمه الأستاذ لقال : « المبالغة في الإشعار مثله » أو نحو ذلك . فأما إبراهيم فلم يثبت ذاك القول عنه ، فلا ضرورة إلى الاعتذار عنه بعذر ، إن دفع الملامة من جهة ، أوقع فيها من جهتين :

الأولى : الإطلاق الموهم للباطل .

الثانية : اتهامه جميع أهل زمانه وفيهم بقايا الصحابة والتابعون بالاطباق على ما لا يجوز حتى استساغ أن يطلق ولا يفصل . وأما أبو حنيفة فقد اعتذر عنه الطحاوي بقوله : « إنما كره ما يفعل على وجه يخاف منه هلاك البدن . . . فأراد سد هذا الباب عن العامة لأنهم لا يراعون الحد في ذلك » ، وأما من كان عارفاً بالسنة في ذلك فلا .

والمقصود هنا إثبات أن الإشعار سنة وذلك حاصل على كل حال .

## المسألة الخامسة

المحرم لا يجد إزاراً أو نعلين يلبس السراويل والخلف ولا فدية عليه

في ( تاريخ بغداد ) ٣٩٢/١٣ من طريق حماد بن زيد قال : « شهدت أبا حنيفة وسئل عن محرم لم يجد إزاراً فلبس سراويل ، قال : عليه الفدية ، قلت : سبحان الله . . . » قال الأستاذ ص ٩٤ : « . . . فهذان إنما أبيحا لعذر كمن به أذى في رأسه فلا تحول هذه الإباحة دون وجوب الفدية كمن في رأسه أذى فلبس ، على ما في القرآن الكريم ، وليس في الأحاديث ما يصرح بسقوط الفدية عن المعذور .

أقول : الذي في القرآن هو قول الله تبارك وتعالى : [ وَأَتِمُوا الْحَجَّ وَالْعَمْرَةَ لِلَّهِ ، فَإِنْ أُحْصِرْتُمْ فَمَا اسْتَيْسَرَ مِنَ الْهَدْيِ ، وَلَا تَحْلِقُوا رُؤُوسَكُمْ حَتَّى يَبْلُغَ الْهَدْيُ مَحَلَّهُ فَمَنْ كَانَ مِنْكُمْ مَرِيضاً أَوْ بِهِ أَذًى مِنْ رَأْسِهِ فَفِدْيَةٌ مِنْ صِيَامٍ أَوْ صَدَقَةٍ أَوْ نُسُكٍ ] البقرة - ١٩٦ . فالذي في الآية الحلق ، فقول الأستاذ « فلبس » على ما في القرآن الكريم « لا وجه له اللهم إلا أن يريد : قياساً على ما في القرآن ففي عبارته تلبس ومع ذلك ففي صحة القياس نظر لتوقفها على عدم فارق ، والفارق هنا قائم فإن الحلق شديد المنافاة للإحرام بدليل أنه جعل علماً للخروج من الإحرام - أعني التحلل - كما جعل السلام علماً على الخروج من الصلاة ، والسلام من خطاب الناس وهو أشد منافاة للصلاة من غيره بدليل أنه لا يجوز منه في الصلاة قليل ولا كثير حتى في حال القتال ، وإن احتاج إليه لاستغاثة مثلاً بخلاف الحركة مثلاً فإنها وإن كانت منافية للصلاة أيضاً إلا أنه يجوز القليل منها مطلقاً ويجوز الكثير في صلاة الخوف ، فالتشديد في الحلق لا يستلزم التشديد فيما هو أخف منه . فإن كان هناك إجماع على وجوب الفدية على من احتاج إلى لبس عمامة لموض مثلاً فلا يقاس عليه لبس فاقد الإزار للسراويل ، وفاقد النعلين للخفين ، لأن ستر الرأس غير مطلوب شرعاً كطلب ستر العورة ووقاية الرجلين مما قد يمنع من استطاعة المشي إلى الحج وأداء أعماله ، والتشديد في الأول لا يستلزم التشديد في الثاني . فأما قياس لبس السراويل والخفين على الحلق المنصوص في القرآن فأبعد عن الصحة لاجتماع الفارقين معاً . فإن قيل : أرأيت إذا تمكن فاقد الإزار من فتن السراويل وتلفيقه بالحياطة حتى يكون



إزاراً كافياً له ، وتمكن فاقد النعلين من تقطيع الحفين حتى يصيرا نعلين ؟ قلت : لا يتجبه إلزامه ذلك لأنه يكثر أن لا يتمكن الانسان من ذلك ، وإذا تمكن ففيه إفساد للعال ينقص قيمته ومنفعته . هذا وقد صح في الباب حديثان :

الأول حديث ابن عمر في ( الصحيحين ) وغيرهما أن النبي ﷺ سئل عما يلبس المحرم فقال : « لا يلبس القميص ولا العمام ولا السراويلات ولا الهرايس ولا الخفاف إلا أحد لا يجد نعلين فليلبس الحفين وليقطعها أسفل من الكعبين . . . » ويؤخذ منه من باب أولى الإذن في السراويل لمن لم يجد إزاراً لأن الحاجة إلى ستر أسفل البدن أشد ، وكونه مطلوباً شرعاً أظهر ، ويبقى النظر في القطع ، فقد يقال كما أمر بقطع أعلى الحفين فكذلك ينبغي قطع ماتحت الركبتين من السراويل . وقد يقال : إنما يقطع ماتحت أنصاف الساقين لأن مافوق ذلك إلى الركبة مشروع ستره أيضاً وإن لم يجب بخلاف ستر الكعبين وما فوقها . وقد يقال لا يتعين القطع بل الأولى العطف والتثبيت بالحياطة لأن ذلك حصل للمقصود بدون إفساد ، ولو كان يتأتى نحو ذلك في الحفين لقلنا به فيها أيضاً . فأما فتق السراويل ثم تلفيقه بالحياطة حتى يكون إزاراً فقد دل على عدم لزومه اكتفاء الحديث بما اكتفى به في الحفين ولم يشترط تقطيعها حتى يصيرا نعلين .

الحديث الثاني : حديث ابن عباس في ( الصحيحين ) وغيرهما « سمعت رسول الله ﷺ يخطب بعرفات : من لم يجد إزاراً فليلبس سراويل ، ومن لم يجد نعلين فليلبس حفين » ففي هذا الحديث النص على السراويل والحفين معاً ولم يذكر القطع ، فمن أهل العلم من أخذ به على إطلاقه ، وقال إنه ناسخ للأمر بقطع الحفين لأن حديث ابن عباس متأخر ، ومنهم من حمل المطلق على المقيد فقال بقطع الحفين ، فعلى الأول يكون عدم وجوب قطع السراويل أولى ، أما على الثاني فقد يتمسك فيه بالإطلاق ، وقد يقال بل يكون حكمه ما تقدم في الكلام على الحديث الأول . وعلى كل حال فسكوت الحديثين عن ذكر الفدية يدل أنها لا تجب ، وإلا لزم تأخير البيان عن وقت الحاجة ، والبيان المتقدم في القرآن لم يتعرض لقضية السراويل والحفين لأنصاً ولا تنبيهاً كما تقدم . والله أعلم .

## المسألة السادسة

### درهم وجوزة بدرهمين

في ( تاريخ بغداد ) ١٣ / ٤١٢ عن خالد بن يزيد بن أبي مالك قال : « أهل أبو حنيفة الزنا وأحل الربا . . . . أما تحليل الربا فقال : درهم وجوزة بدرهمين نسيئة لأبأس به . . . » قال الأستاذ ص ١٤٥ : « فوية بلا صريه لأنها على خلاف المدون في مذهبه » وأبو حنيفة من أشد الفقهاء في النسيئة .

أقول : إن صح كلام الأستاذ فقد يكون أبو حنيفة قال قولاً ثم رجع عنه ، وقد يكون خالد رأى أن إجازة ذلك نقداً تستلزم إجازة نحوه نسيئة كما يأتي ، وبيان ذلك أن من فروع تلك القاعدة : صاع تمر ودرهم نقد بخمسة أصع من تمر نقداً ، يقتل الحنفية في إجازة ذلك بأنه في معنى بيعتين جائزتين صاع بصاع نقداً وأربعة أصع بدرهم نقداً فيقال لهم : فكذلك صاع تمر ودرهم نقداً بخمسة أصع أحدهما نقد والباقي نسيئة ، إذ يمكن أن يقال هو في معنى بيعتين جائزتين صاع بصاع نقداً وأربعة أصع نسيئة بدرهم نقداً . فإن التزموا ذلك جاء ربا النسيئة ، وإن قالوا لا نجيزه إذ قد يقصدان الربا كأن يكون عند رجل تمر جيد وعند آخر صاع تمر ردي لا يسد حاجته فيحتلان بتلك البيعة قاصدين صاعاً بدرهم نقداً وصاعاً نقداً بأربعة أصع نسيئة . قلنا فكذلك النقد قد يقصدان صاعاً بدرهم نقداً وصاعاً بأربعة أصع نقداً ، فالأستاذ تهرأ من ربا فوقع في ربا . والحاصل أن هكّ معنيين أحدهما ربا قصده وقام الدليل على قصدهما إياه ، والآخر جائز حاول أن يوهما ، أفلا يعاب من أعرض عن الأول وبني الحكم على الثاني ؟ نعم إذا لم يعلم قصدهما واحتمل احتمال قريباً أنها إنما قصدا المعنى الجائر فقد يسوغ للعالم إذا لم يراع سد الذريعة أن يصح العقد إحساناً للظن بالمسلمين ، ويكره لهم هذه المعاملة مطلقاً لأنها متهمّة وذريعة إلى الربا ، وربما يمكن الحنفية تذييل قول أبي حنيفة على هذا ، وبذلك يدفعون المعرة عن إمامهم وأنفسهم . والله الموفق .

## المسألة السابعة

### خيار المجلس

في ( تاريخ بغداد ) ١٣ / ٣٨٧ عن بشر بن المفضل قال : « قلت لأبي حنيفة : نافع عن ابن عمر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : البيعان بالخيار ما لم يتفرقا . قال : هذا رجس » قال الأستاذ ص ٧٨ : « إذا حمل - يعني الحديث - على خيار المجلس يكون مخالفاً لنص كتاب الله الذي يبيح التصرف لكل من المتعاقدين فيما يخصه بمجرد تحقق ما يدل على التراضي قال الله تعالى : [ يا أيها الذين آمنوا لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراض ] » .

أقول : في ( روح المعاني ) ج ٢ ص ٧٧ والمعنى : لا يأكل بعضهم أموال بعض ، والمراد بالباطل ما يخالف الشرع كالربا والقمار والبخس والظلم ، قاله السدي وهو المروي عن الباقر رضي الله عنه . وعن الحسن : هو ما كان بغير استحقاق من طريق الأعواض . وأخرج عنه وعن عكرمة ابن جرير أنها قالوا : كان الرجل يتخرج أن يأكل عند أحد من الناس بهذه الآية ، فنسخ ذلك بالآية التي في سورة النور [ ولا على أنفسكم أن تأكلوا من بيوتكم ] الآية ، والقول الأول أقوى لأن ما أكل على وجه مكارم الأخلاق لا يكون أكلاً بالباطل ، وقد أخرج ابن أبي حاتم والطبراني بسند صحيح عن ابن مسعود أنه قال في الآية : إنها محكمة مانسخت ولا تنسخ إلى يوم القيامة .

أقول : المعنى الأول مبني على أن الباء في قوله « بالباطل » للسببية ، وأن الباطل مالا يعتد به الشرع سبباً للحل . والمعنى الثاني مبني على أن الباء للقبالة وأن الباطل مالا تحقق له . ونسبة المعنى الأول إلى السدي لا أراها تصح ، وإنما قال السدي كما في ( تفسير ابن جرير ) ج ٥ ص ١٩ « بالباطل : بالربا والقمار والبخس والظلم . إلا أن تكون تجارة : ليربح في الدرهم ألفاً إن استطاع » فأول عبارته يصلح للمضنين ، وبيان صلاحيتها للثاني في القمار والبخس والظلم ظاهر ، فأما الربا فإن من أقرض مائة ليقتضى مائة وعشرة يأكل العشرة بما لا تحقق له

فإن غايته أن يقول : لو لم أقرض المائة لعلني كنت أتجرت فيها فربحت ، ولعل المستقرض أتجر فيها فربح . فيقال له هذا لا تحقق له ولعلك لو لم تقرضها لسرقت منك ، ولعلك لو أتجرت فيها لحسرت مع ما يلحقك من التعب والعناء ، ولعل المستقرض لم يتجر فيها ، ولعله أتجر فخسر أو ذهب منه رأس المال ، فإن ربح فبتعبه . واتأم هذا موضع آخر ، وإنما المقصود هنا أن ذكر السدي للربا لا يحتم أنه قائل بالمعنى الأول . وآخر عبارة السدي ظاهر في المعنى الثاني وأنه رأى أن الغبن في البيع من الأخذ بالباطل المراد في الآية ولكنه مستثنى استثناء متصلاً على ما هو الأصل في الاستثناء ، ولنفرض مثلاً بين ذلك : ثوبان قيمة كل منهما بحسب الزمان والمكان عشرة ، فقد يجمل البائع ذلك ويظن قيمة كل منهما خمسة فقط فيبيعها بعشرة ، وقد يجمل المشتري فيظن قيمة كل منهما عشرين فيشتريها بأربعين فنأخذهما بقيمة أحدهما فقد أخذ أحدهما أو نصفيهما بما لا تحقق له ، ومن باعها بثمن قيمتها فقد أخذ نصف الثمن بما لا تحقق له ، هذا باعتبار قيمة الزمان والمكان ، وهو المتعارف بين الناس ، فإن من باع أو اشتري بقيمة الزمان والمكان لا يعده الناس غائباً أو مغبوراً البتة ، لكنك إذا تعمقت قد تقول : إنما القيمة الحقيقية مقدار ما غرمه البائع على السلعة ، أو مقدار ما ينقصه فقدها ، فيقال لك : هذا بالنظر إلى البائع ، فأما بالنظر إلى المشتري فقيمتها مقدار ما تنفعه ، وقد يتعارضان ، كمن عنده ماء كثير فباع منه شربة لمضطر ، ويبقى النظر في الثمن ويخفى الأمر ويضطرب وتضيق المعاملة جداً . لا جرم عدل الشرع إلى اعتبار قيمة الزمان والمكان في ضمان المتلفات وغير ذلك ما عدا التجارة ، ولما كان الاعتداد بذلك في التجارة يسد باب الربح فيروغب الناس عن التجارة فتضيع المصالح عدل الشارع إلى اعتبار ما تراضى به المتبايعان ، فأتراضيا به فهو القيمة التي يعتد بها الشرع في التجارة ، لكن هذا لا يمنع أن يسمى الغبن أكلاً بالباطل بالنظر إلى التحقق ، وليس من لازم الباطل بهذا المعنى أن يكون محرماً في الشرع ، وفي الحديث : « كل شيء يلهو به الرجل باطل إلا رمية بقوسه وتأديبه فرسه وملاعبته امرأته فإنهن من الحق »<sup>(١)</sup> ومعلوم أن فيما يلهو به الرجل غير هذه الثلاث ما هو مباح إجماعاً .

(١) حديث صحيح ، خرجته في « سلسلة الأحاديث الصحيحة » رقم ( ٢١٠ ) . ن

فأما ما أكل على وجه مكارم الأخلاق فإنه إذا عمل فيه بالمشروع لم يكن على كلا المعنيين من الأكل بالباطل ، وذلك أن الباذل قد يقصد مكافأة المبدول له على إحسان سابق ، وقد يرجو عوضاً مستقبلاً ، إما مالا وإما منفعة ، وأقل ذلك الثناء ، والأكل في مقابل إحسان سابق أكل بأمر متحقق ، والمشروع للمبدول له على رجاء مستقبل أن يقبل عازماً على المكافأة فيكون بمنزلة من يقترض عازماً على أن يقضى ، وإنما كان بعض الصحابة أولاً يتورعون عن الأكل في بيوت أقاربهم وأصدقائهم خشية أن لا يتيسر لهم المكافأة المرضية . فبين الله تعالى لهم في آية النور أنه لا حرج في الأكل ، يريد والله أعلم مادام ذلك جارياً على المعروف ، والمعروف أن الناس يكرم بعضهم بعضاً ويكافئ بعضهم بعضاً بالمعروف ، فمن أكل عازماً على المكافأة بحسب ما هو معروف بين أهل المروءات فلم يأكل بما لا تحقق له ، نعم لو فرضنا أن رجلاً غنياً ثمياً اعتاد أن يتردد على بيوت أقاربه وأصدقائه لياً كل عندهم غير عازم على المكافأة المعروفة كان هذا والله أعلم داخلياً في الباطل على كلا المعنيين .

وإذا تدبرت علمت أنه على المعنى الثاني ليس هناك نسخ ، وإنما هو بيان لدفع ما توهمه أولئك المتعرجون ، وقد عرف عن السلف أنهم ربما يطلقون النسخ على مطلق البيان ، فهذا والله أعلم من ذلك . وبهذا كله اندفع ما رجح به المعنى الأول وترجح المعنى الثاني فيكون الاستثناء متصلاً كما هو الأصل . والله أعلم .

وقوله تعالى : [ عن تراض ] ، نص في اشتراط رضا كل من المتبايعين ، والرضا معنى خفي ، وسنة الشارع في مثله أن يضبطه بأمر ظاهر منضبط يشتمل على المعنى الذي عليه مدار الحكمة كالرضا هنا ، فيكون مدار الحكم على ذلك الضابط فما هو الضابط هنا ؟

بنى الأستاذ على أنه الصيغة أي الإيجاب والقبول كما في النكاح . وذلك مدفوع بوجهين : الأول : أن الصيغة قد علمت بقوله : « تجارة » .

الثاني : أنها ليست بواضحة الدلالة على الرضا إذ قد تكون عن هزل أو سبق لسان أو استعجال قبل تمكن الرضا من النفس ، ويكثر وقوعه ويتكرر ، ويكثر التغاين لكثرة الجهل بقيمة المثل بخلاف النكاح فإنه قد لا يقع في العمر إلا مرة ، ويختاط الناس له ما لا

ج ٢ - م ٤ - التنكيل

— ٤٩ —

يحتاجون للبيع ، والشارع يتشوف إلى تثبيت النكاح ما لا يتشوف إلى تثبيت البيع ، جاء في الحديث : « أبغض الحلال إلى الله الطلاق » <sup>(١)</sup> وجاء فيه : « مَنْ أقال نادماً بيعته أقال الله عثرته يوم القيامة » ، ومبنى البيع على المشاحة ومبنى النكاح على المكارمة ، وأوضح من هذا كله أن في الحديث : « ثلاث جدهن جد وهزلن جد : النكاح والطلاق والرجعة » <sup>(٢)</sup> ففرق بين هذه الثلاث وبين غيرها كالبيع ، على أن تعيين الضابط إنما هو للشارع ، فإذا لم يظهر من الكتاب وجب الرجوع إلى السنة ، فنجدها قد ضبطت التراضي بحصول أحد أمرين بعد الإيجاب والقبول ، إما إختيار اللزوم ، وإما أن يستمر على ظاهر حالهما من التراضي مدة اجتماعهما ويتفرقا على ذلك ، ولا يخفى على المتدبر أن هذا بغاية المطابقة للحكمة ، أما إختيار اللزوم فواضح أنه بَيَّن في استحكام التراضي ، وأما الاستمرار على ظاهر الحال من التراضي والتفرق على ذلك فلأن الغالب أنه إذا كان هناك هزل أو سبق لسان أو استعجال أن يتداركه صاحبه قبل التفرق ولا سيما إذا علم أن التفرق يقطع الخيار . فبان بهذا أن الحديث مفسر للآية التفسير الواضح المطابق للحكمة ، لا يخالف لها كما زعم الكوثري ، وراجع ( تفسير ابن جرير ) .

ويؤكد هذا المعنى ما في ( سنن أبي داود ) وغيرهما من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن عبد الله بن عمرو بن العاص مرفوعاً : « المتبايعان بالخيار ما لم يتفرقا ، إلا أن تكون صفقة خيار ولا يحل له أن يفارق صاحبه خشية أن يستقبله » .

والمراد والله أعلم أنه لا يحل لأحدهما أن يستقبل صاحبه فيفارقه وهو لا يشعر إذ قد لا يكون استحكام رضاه وكان يريد الفسخ إلا أنه أمهل اعتماداً على أن ذلك لا يفوت ، حتى لو رآه يريد المفارقة لبادر بالفسخ . فأما ما جاء عن ابن عمر أنه كان إذا اشترى شيئاً يعجبه فارق صاحبه ، فحمول على مبادرته بالمفارقة وصاحبه يراه ، أو لا يكون وقف على هذه الزيادة ، وقوله : « حتى يستقبله » ، لا يدل على لزوم العقد ، فإن الاستقالة بعد لزوم العقد لا تمنع فيها المفارقة . إذ قد يستقبله بعد أن يفارقه ويمضي زمان ، وإنما المراد والله أعلم أن صاحبه قد يندم

(١) في إسناده مقال ذكرته في « الارواء » . والحديث الذي بعده صحيح مخرج هناك . ن

(٢) حديث حسن بمجموع طرقه ، وقد خرجتها في المصدر السابق . ن

في المجلس فلا ينادر إلى الفسخ ويرى من حسن الأدب والعشرة أن يقول له : « أقلني » ليكون  
الفسخ برضاها فإنه أطيب للنفس .

قال الكوثري : « على أن الحديث إذا حمل على خيار الرجوع بمعنى أن البائع والمشتري  
إذا أوجب فله حق الرجوع قبل قبول الآخر في المجلس فيزول خيار الرجوع من الموجب بائناً  
كان أو مشتركياً بقبول الآخر قبل انقطاع المجلس ، فهذا المعنى يكون غير مخالف لكتاب  
الله تعالى » .

أقول : قد علمت أن الحديث بالمعنى الواضح من إثبات خيار المجلس لكل من المتبايعين  
بعد تبايعها غير مخالف لكتاب الله تعالى ، وأما هذا المعنى الذي ذكره الكوثري فالحديث غير  
محمّل له كما يأتي ، ولو احتمله وحمل عليه لبقى ما في القرآن في معنى الجمل لأن قول أحدهما  
« بمت » وقول الآخر فوراً : « اشتريت » لا يتضح به التراضي المشروط في القرآن لاحتمال  
الهلزل وسبق اللسان والاستعجال كما مر .

ثم حاول الأستاذ تقريب احتمال الحديث للمعنى الذي زعمه فقال : « وعلى هذا التفسير  
يكون لفظ « المتبايعين » حقيقة ، إذ هذا اللفظ محمول على حالة العقد في تقديرنا ، وحمله على  
مابعد صدور كلمتي المتعاقدين يجعله مجازاً كونياً . وفائدة الحديث أن خيار الرجوع ثابت لهما  
مادام أحدهما أوجب ولم يقبل الآخر في المجلس لا كالحلح على مال والعقد على مال ، لأنه ليس  
للزوج ولا المولى الرجوع فيهما قبل قبول المرأة والعبد » .

أقول : الملجئ إلى الفرار إلى هذا القول أن تأويل قدماء الحنفية « المتبايعان » بالمتساومين  
والفرق بالايجاب والقبول أبطل بوجوه ، منها أنه أخرج للفظ عن حقيقته بلا حجة ، ومنها  
أن الحديث يبقى بلا فائدة إذ لا يجمل أحد أن التساوم لا يلزم به شيء . وستعلم أن هذا الفار  
كالمستجير من الرمضاء بالنار .

قوله : « يجعله مجازاً صكونياً تفسيره أن من الأصول المقررة أن المشتق يصدق على  
الموصوف حقيقة حين وجود المعنى المشتق منه ، فإن لم يمكن فآخر جزء منه ، فأما قبل حصوله  
فمجاز كوني أي باعتبار ما سيكون ، واختلف فيما بعد زواله فقل حقيقة ، وقيل مجاز كوني .

أي باعتبار ما كان . فأقول هذا الأصل يقضي بأنه لا يصدق حقيقة على الإنسان لفظ «بائع» إلا حين وجود البيع حقيقة ، وإثنا يكون ذلك عند آخر حرف من الصيغة المتأخرة ، والحديث يثبت أن لكل منها حينئذ الخيار ويستمر إلى أن يتفرقا ، وهذا قولنا . وأوضح من ذلك أن الذي في الحديث «المتبايعان» ، والتفاعل إثنا يوجد عند وجود فعل الثاني ، ألا تراك إذا ضربت رجلاً أنه لا يصدق عليك «متضاربان» ولا عليك أنك أحد المتضاربين ، وإثنا يصدق ذلك إذا عقب ذلك ضربه لك فحينئذ تصيبك ضربته يوجد التضارب حقيقة فيصدق عليكما أنكما متضاربان وأنك أحد المتضاربين . فإن قلت : كيف وقد زال فعلي ؟ قلت : الزائل هو ضربك والفعل المشتق منه هنا هو التضارب وهو فعل واحد وضربك جزء منه والجزء لا يشترط بقاؤه ولا يضر زواله ، ألا ترى أنه يصدق حقيقة على من يتكلم أنه «متكلم» عند آخر حرف من كلامه مع أن أكثر الحروف قد زالت ؟ وإثنا يصدق حقيقة على المتبايعين أنها «متبايعان» عند آخر حرف من صيغة المتأخر منها وحينئذ يثبت لهما بحكم الحديث الخيار مستمراً إلى أن يتفرقا ، وهذا قولنا .

وجه ثالث وهو أن الحديث كما في (الموطأ) و (الصحيحين) يثبت أن « لكل واحد منها الخيار حتى يتفرقا » فهو ثابت للمتأخر قطعاً يثبت له عند آخر حرف من صيغته مستمراً إلى أن يتفرقا ، ولا قائل بأنه يثبت للمتأخر دون المتقدم فثبت لكل واحد منها عند آخر حرف من صيغة الثاني مستمراً إلى أن يتفرقا ، وهو قولنا . ولو قال المحتسب للعون وهو يرى رجلاً يضرب آخر : أمسك الضارب حتى تحضره عند الحاكم لكانت كلمة «الضارب» حقيقة والحكم بالإمسك مستمراً إلى غايته ، وإن كان الضرب ينقطع قبلها ، وهكذا في السارق والزاني وغير ذلك ، فقد اتضح أن قولنا مبني على الحقيقة ، وضل سعي الأستاذ في زعم أنه يكون مجازاً ، فأما القول الذي اختاره فلا يحتمله الحديث حقيقة ولا مجازاً . فأما قوله : « وفائدة الحديث . . . » فبني على القول الذي قد فرغنا منه ، ومع ذلك فالحديث أثبت الخيار لكل واحد من المتبايعين ، وصيغة الموجب للبيع لا تتضمن مالا يحتاج إلى قبول بخلاف موجب الخلع أو العتق على مال فإن إيجابه يتضمن الطلاق أو العتق ، فإيجابه في معنى تعليق



الطلاق أو العتق ولا رجوع في ذلك ، فثبت أنه لايتوهم في البادىء بالصيغة من المتساومين أنه لارجوع له ، فحمل الحديث على هذا المعنى الذي اختاره الأستاذ مثل حمله على المتساومين في أنه لاتكون له فائدة .

هذا ولم يظفر الأستاذ بعد الجهد بشبهة ، فاتجرئه على زعم أن كلمة « يتفرقا » في الحديث إن حملت على قولنا كانت مجازاً ، وإن حملت على قولهم كانت حقيقة ، فعدل إلى قوله : « والتفرق بالأقوال شائع في الكتاب والسنة نحو قوله تعالى : [ واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ] وقوله تعالى : [ وما تفرق الذين أوتوا الكتاب ] وقوله تعالى : [ وإن يتفرقا يغن الله كلاً من سعته ] وفي الحديث ( افتقرت اليهود - الحديث ) <sup>(١)</sup> بل التفرق بالأبدان من شأنه إفساد العقود في الشرع لا إتمامها كعقد الصرف قبل القبض ، وعقد السلم قبل القبض لرأس المال ، والدين بالدين قبل تعيين أحدهما وفي حمل الحديث على التفرق بالأبدان بخروج عن الأصول ، ومخالفة لكتاب الله تعالى ، وأما حمله على التفرق بالأقوال فليس فيه خروج عن الأصول ولا مخالفة لكتاب الله تعالى مع كونه أشهر في الكتاب والسنة .

أقول : التفرق فك الاجتماع ، وهو حقيقة في التفرق بالأبدان بلا شبهة ، وكثيراً ما يأتي الاجتماع والتفرق مجازاً في الأمور المعنوية بحسب ما تدل عليه القرائن ، ومن ذلك الشواهد

(١) وقم في ( التأنيب ) ص ٧٩ « إن تفرقا يغني » واقتصر في إصلاح الأغلاط ص ١٩٠ على إصلاح « يغن » !

(٢) قلت : وتماه « على إحدى وسبعين فرقة ، وتفرقت النصارى على اثنتين وسبعين فرقة ، وتفرقت أمي على ثلاث وسبعين فرقة » . هذا هو تمام الحديث اختصره الكوثري عمداً ظناً منه أن في آخره : « كلها في النار » ، وهو يذهب إلى أنها ضعيفة بدعوى أنها من رواية محمد بن عمرو ولا يحتج به عنده ! والحقيقة أن الحديث المذكور وهو من حديث أبي هريرة - هو من رواية ابن عمرو المذكور ، وهو مع كونه حسن الحديث عند المحققين ، فليس في حديثه هذا الزيادة المذكورة خلافاً لدعوى الكوثري ، ولكن الزيادة صحيحة ثابتة عن النبي صلى الله عليه وسلم من طرق خرجتها في « الأحاديث الصحيحة » رقم ( ٢٠٣ ) ، ومن عجيب هوى الكوثري أنه في الوقت الذي يذهب إلى تضعيف هذه الزيادة يميل إلى تقوية الحديث بزيادة « كلها في الجنة إلا واحدة » ، وهي باطلة كما حققته في « الأحاديث الضعيفة » ( ١٠٣٥ ) ، وكلام الكوثري فيما ذكرنا تراء في مقدمته على « التبصير في الدين » لأبي المظفر الأسفرايني ص ٥ - ٩ ، وردنا عليه في المصدرين السابقين . ن

التي ساقها الأستاذ ، وحجي . الكلمة في موضع أو ألف موضع أو أكثر مجازاً بقريته لا يسوغ حملها على المجاز حيث لا قرينة ، وهذه كلمة « أسد » كثر جداً استعمالها في الرجل الشجاع مع القرينة حتى لقد يكون ذلك أكثر من استعمالها في معناها الحقيقي ، ومع ذلك لا يقول عاقل أنه يسوغ حملها على المجاز حيث لا قرينة ، وهذا أصل قطعي ينبغي استحضاره فقد كثر تغافل المتأولين عنه تلبساً على الناس . نعم إذا ثبت أن الشارع نقل الكلمة إلى معنى آخر صارت حقيقة شرعية في المعنى الذي نقلت إليه ، وهذا منتف هنا ، إذ لا يدعي أحد أن الشارع نقل كلمة « التفرق » إلى معنى غير معناها اللغوي . وأما كثرة مجيئها في القرآن في الأمور المعنوية فإنما ذلك لأن تلك الأمور مهمة في نظر الشارع فكثر ذكرها دون افتراق الأبدان ، ولها في ذلك أسوة بكلمات كثيرة كالرقبة والكظم والزيغ والحيف واللين والغلظ وغير ذلك . ولا اختصاص للشواهد التي ذكرها الأستاذ بالقول بل كلها في تفرق معنوي قد يقع بالقول وقد يقع بغيره ، فالتفرق عن الاعتصام بجبل الله يحصل بأن يكفر بعض ، ويستدع ويجاهر بالعصيان بعض ، وكل من الكفر والابتداع والعصيان قد يقع بالاعتقاد ، وبالفعل ، وبالقول ، وتفرق أهل الكتاب بعد مجيئ الرسول هو بإيمان بعضهم ، واشتداد كفر بعضهم ، ولا اختصاص لذلك بالقول ، وتفرق الزوجين قد يكون بالفعل كإرضاعها ضرّة لها صغيرة ، وبالقول من جانب وبالقول من الجانبين ، وبنية الزوج القاطعة على قول مالك ، وافتراق اليهود باختلاف اعتقاداتهم وما يبني عليها من الأفعال والأقوال .

ومع هذا فالتفرق في هذه الأمثلة إنما هو عن اجتماع سابق ، وتعاقد المتساومين أجدر بأن يسمى اجتماعاً بعد تفرق كما لا يخفى . لكنني أرفد الأستاذ فأقول : إن المتساومين يجتمعان بأبدانها وتحملها الرغبة في البيع على أن يبقيا مجتمعين ساعة ، ثم إذا تعاقدا زال سبب الاجتماع فيتفرقان بأبدانها ، فالتعاقد كأنه سبب للتفرق فقد يسوغ إطلاق التفرق على التعاقد لذلك ، لكن قد يقال : ليس التعاقد سبباً مباشراً ، ومثله في ذلك عدم الاتفاق على الثمن فإنها إذا يثسا من الاتفاق زال سبب الاجتماع ، ثم إن ساغ ذلك الإطلاق فجاز ضعيف لا دليل عليه ولا ملجئ إليه ، بل الحديث نص صريح في قولنا ، ففي ( الصحيحين ) من

حديث الإمام الميث بن سعد عن نافع عن ابن عمر مرفوعاً « إذا تباع الرجلان فكل واحد منها بالخيار ما لم يتفرقا وكانا جميعاً . . . وإن تفرقا بعد أن يتبايعا ولم يترك واحد منها البيع فقد وجب البيع » .

قوله « بل التفرق بالأبدان من شأنه افساد العقود . . . » .

أقول : فساد العقد في هذه المسائل ليس للتفرق من حيث هو تفرق بل من جهة أخرى حصلت بالتفرق وهي صيرورته رباً في الأولى ، وبيع دين بدين في الآخرين ، وتفرق المتعاقدين في شراء دار أو فرس معينة بذهب أو فضة مثلاً لا يحصل به شيء من ذلك ولا ما يشبهه ، بل يحصل به ما يثبت العقد ويؤكدده وهو تبين صحة التراضي المشروط في كتاب الله عز وجل واستحكامه كما تقدم إيضاحه . وكثيراً ما يناط بالأمر الواحد هكمان مختلفان من جهتين مختلفتين كإسلام أحد الزوجين ينافي النكاح ، إذا كان الآخر كافراً ، ويثبتته إذا أسلم الآخر أيضاً ، أو كان قد أسلم قبل ذلك على الخلاف ، وكإسلام المرأة الأيم يُحل نكاحها للمسلم ويجرمه للكافر ، ويمنع إرثها من أقاربها الكفار ، ويثبتها لها من أقاربها المسلمين . وأمثال ذلك لا تحصى .

على أن الأثر الحاصل بالتفرق في مسئلتنا ليس هو تصحيح العقد حتى تظهر مخالفته لتلك الصور فإن العقد قد صح بالإيجاب والقبول وإنما أثر التفرق قطع الخيار ، وإن شئت فقل إفساد الخيار .

قوله « خروج عن الأصول ومخالفة لكتاب الله تعالى » .

أقول : أما الخروج عن الأصول فالمراد به مخالفة القياس يسمونه خروجاً عن الأصول تمويهاً وتهويلاً وتستتراً ، وقد تقدم الجواب الواضح عما ذكره الأستاذ من القياس . وبينما الأستاذ ينبجج في آخر ص ١٦١ بقوله : « أجمع فقهاء العراق على أن الحديث الضعيف يرجح على القياس » ويقول ص ١٨١ في الحسن بن زياد « كأن يأبى الخوض في القياس في مورد النص كما فعل مع بعض المشاعبين في مسألة القهقهة في الصلاة » يعني ببعض المشاعبين الإمام الشافعي ورفيقاً له أورد على الحسن بن زياد أنه يرى أن قذف المحصنات في الصلاة لا يبطل

الوضوء فكيف يرى أن القهقهة تبطله ؟ فقام الحسن وذهب ، <sup>(١)</sup> إذا بالاستاذ يرد أحاديث  
خيار المجلس زاعماً أنها مخالفة للقياس ، هذا مع ضعف حديث القهقهة ووضوح القياس المخالف له  
وثبوت أحاديث الخيار ووهن القياس المخالف لها .

وأما المخالفة للكتاب فقد تقدم تفنيدها ، وبينما ترى الأستاذ يحاول التثبت بدعوى  
مخالفة الكتاب هنا ، إذا به يُعرض في مسألة القصاص في القتل بالمثل ومسألة مقدار ما يقطع  
سارقه عن الدلالات القرآنية الواضحة مع ما يوافقها من الأحاديث الصحيحة وموافقة القياس  
الجلي في مسألة القصاص . إلى غير ذلك من التناقض الذي يؤلف بينه أمر واحد هو الذب  
عن المذهب ، والغلو في ذلك إلى الحد الذي يصعب معه تبرئة صاحبه من أن يكون ممن اتخذ  
إلهه هواه ، واتخذ الأنبياء والرهبان أرباباً من دون الله . والله المستعان .

قال الأستاذ « ولا نص فيما يروى عن ابن عمر من القيام من مجلس العقد على أن خيار  
المجلس من مذهبه ، بل قد يكون هذا منه لأجل أن يقطع على من بايعه حق الرجوع لاحتمال  
أنه ممن يرى خيار المجلس ، وقد خوصم ابن عمر إلى عثمان في الهراة من العيوب فحمله عثمان على  
خلاف رأيه فيها فأصبح يرعى الآراء في عقوده » .

أقول : قد روى ابن عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم الحديث صريحاً في إثبات  
خيار المجلس كما تقدم ، وفي ( صحيح البخاري ) من طريق يحيى بن سعيد عن نافع عن ابن  
عمر مرفوعاً . . . الحديث ، ثم قال نافع : « وكان ابن عمر إذا اشترى شيئاً يعجبه فارق صاحبه »  
وفي ( صحيح البخاري ) من طريق الزهري عن سالم بن عبد الله بن عمر عن أبيه « بعث  
من أمير المؤمنين عثمان . . . فلما تباعنا رجعت على عقبي حتى خرجت من بيتي خشية أن  
يرادني البيع ، وكانت السنة أن المتبايعين بالخيار حتى يتفرقا . . فلما وجب بيعي وبيعه رأيت  
أنني قد غبنته » .

فصراحة الحديث نفسه ثم جعله سبباً لمفارقة ابن عمر من يشتري منه ما يعجبه وقوله :

(١) تقدمت القصة بتمامها في التعليق على الصفحة ( ٤٤٤ ) . ن

« وكانت السنة . . . » وقوله : « فلما وجب بيعي وبيعه . . . » بناية الوضح في بطلان قول الأستاذ « قد يكون هذا منه . . . » .

قال الأستاذ : « ولأصحابنا حجج ناهضة » .

أقول : بل شبه داحضة . قال : « وعالم دار الهجرة مع أبي حنيفة وأصحابه في هذه المسألة ، ومن ظن وهناً بما اتفق عليه أمام أهل العراق وإمام أهل الحجاز فقد ظن سوءاً » .

أقول : أما من اعتقد وهن قولها المخالف لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من رواية جماعة من الصحابة . وعمل به وقضى به جماعة منهم بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ولا يعلم لهم مخالف من الصحابة فإنما اعتقد ما يجب على كل مسلم أن يعتقد ، فمن زعم أن هذا المعتقد قد ظن سوءاً فقد شارب الخطر الأكبر أو وقع فيه .

ثم ذكر الأستاذ كرامة ابن أبي ذئب وهو محمد بن عبد الرحمن بن المغيرة ، وقد ذكرتها في ترجمته من قسم التراجم .

وفي ( تاريخ بغداد ) ١٣ / ٣٨٩ عن ابن عينة قال : « مارأيت أجراً على الله من أبي حنيفة كان يضرب الأمثال لحديث النبي ﷺ فيرده . بلغه أني أروي « البيعان بالخيار ما لم يتفرقا » فجعل يقول : « رأيت إن كانا في سفينة ، رأيت إن كانا في سجن ، رأيت إن كانا في سفر كيف يفترقان ؟ » قال الأستاذ ص ٨٢ : « هكذا كان غوص أبي حنيفة على المعنى حتى اهتدى إلى أن المراد بالافتراق الافتراق بالأقوال لا الأبدان » .

أقول : مغزى تلك العبارة أننا إذا قبلنا الحديث ورد علينا أنه قد يتفق أن لا يتمكن المتبايعان من التفرق . والجواب أن الحديث قد فتح لها باباً آخر يتمكنان به من إبرام العقد وهو أن يختارا اللزوم فيأزم من غير تفرق ، وإن أرادا أو أحدهما الفسخ فظاهر . وكأن أبا حنيفة لم تبلغه رواية مصرحة بذلك ، فإن قيل قد يبادر أحدهما فيختار اللزوم ويأبى الآخر أن يختار اللزوم أو يفسخ فيتضرر المبادر لأنه لا يمكنه إبرام العقد ولا فسخه . قلت : هو المضيق على نفسه بمبادرته فلينتظر التمكن من المفارقة بأن تصل السفينة إلى مرفأ ، أو يطلقا أو أحدهما من السجن ، أو ينقل أحدهما إلى سجن آخر ، أو يبلغ المسافرين حيث لا يخاف من

الانفراد والتباعد عن الرفقة . فإن قيل لكن المدة قد تطول مع جهالتها . قلت اتفاق أن يجتمع أن يبادر أحدهما ويمتنع الآخر ويمتنع التفرق وتطول المدة وتفحش الجهالة ، نادر جداً ، ويقع مثل ذلك كثيراً في خيار الرؤية ، وكذلك في الصرف والسلام وغيرها مما لا يستقر فيه العقد إلا بالقبض قبل التفرق ، فثل ذلك الاستبعاد إن ساء أن يعتد به ففي التوقف عن الأخذ بدليل في ثبوته أو في دلالة نظر ، وليس الأمر هنا كذلك ، فإن الحديث بغاية الصحة والشهرة ووضوح الدلالة ، فهو في ( الصحيحين ) وغيرهما من طرق عن ابن عمر ، وصح عنه من قوله وفعله ما يوافقه ، وهو في ( الصحيحين ) وغيرهما من حديث حكيم بن حزام ، وصح عن أبي برزة أنه رواه وقضى به ، وجاء من حديث عبد الله بن عمرو وأبي هريرة وسمره وغيرهم ، وجاء عن أمير المؤمنين علي القضاء به ، ولا يخالف من الصحابة ، وإنما جاء الخلاف فيه من التابعين عن ربيعة بالمدينة وإبراهيم النخعي بالكوفة ، واشتد نكير ابن أبي ذئب إذ قيل له : إن مالكاً لا يأخذ بهذا الحديث ، فقال : « يستتاب فإن تاب وإلا يقتل » ومالك إنما اعتذر في ( الموطأ ) بقوله بعد أن روى الحديث « ليس لهذا عندنا حد معروف ولا أمر معمول به فيه » . وتعقبه الشافعي وغيره بأن الحد معروف نقلاً ونظراً ، فإنه معلوم أن التفرق حقيقة في التفرق بالأبدان ، وحده معروف في العرف ، وقد اتفقوا على نظيره في الصرف والسلام ، والعمل ثابت عن الصحابة وكثير من أئمة التابعين بالمدينة وغيرها . وراجع كتاب ( الأم ) للشافعي أوائل المجلد الثالث .



## المسألة الثامنة

رجل خلا خاوة مربية بامرأة أجنبية يحل له أن يتزوجها فعثر عليها  
فقالا : نحن زوجان

تقدم في المسألة السادسة قول خالد بن يزيد بن أبي مالك : « أحل أبو حنيفة الزنا ... »  
قال : « وأما تحليل الزنا فقال : لو أن رجلاً وامرأة اجتمعا في بيت وهما معروفان الأيوين فقالت  
المرأة : هو زوجي . وقال هو : هي امرأتي لم أعرض لهما » . قال الأستاذ ص ١٤٥ : « قال  
الملك المعظم في ( السهم المصيب ) : إذا جاء واحد إلى كل واحد من امرأتين ورجل فقالا  
له : نحن زوجان ، فبأي طريقة يفرق بينهما أو يعترض عليها لأن كل واحد منهما يدعي أمراً  
حلالاً ، ولو فتح هذا الباب لكان الإنسان كل يوم بل كل ساعة يشهد على نفسه وعلى زوجته  
أنها زوجان وهذا لم يقل به أحد من الأئمة ، وفيه من الحرج ما لا يخفى على أحد » .

أقول : في كتب الحنفية : « إن إقرار الرجل أنه زوجها وهي أنها زوجته يكون  
إنكاحاً ويتضمن إقرارهما « الإنشاء » فدهي مسألة ابن أبي مالك استثنعها الأستاذ نفسه  
وكذلك ملكه المعظم عنده ولذلك لجأ إلى المغالطة . وعاصمنا أننا إذا عرفنا رجلاً وامرأة  
نعلم أنها ليسا بزوجة ثم وجدناهما في خاوة مربية فقال : هي زوجتي ، وقالت : هو زوجي ،  
فأبو حنيفة يقول : يكون اعترافهما عقداً ينمقد به النكاح فيصيران زوجين من حينئذ  
ولا يعرض لهما ! ففي هذا ثلاثة أمور .

الأولى : أنه بلا ولي .

الثاني : أنه كيف يكون إنشاء وإن لم يقصداه .

الثالث : أنه كيف لا يعرض لهما بإنكار وتعزير على الأقل لأنها قد ارتكبا الحرام  
قطعاً وهو الخاوة لأنها إن كانتا تلفظا بزواج قبل العثور عليها فذاك باطل إذ لا ولي ولا شهود  
وإن لم يتلفظا إلا بدعواهما الزوجية ، فلو اعترافها بها عند العثور عليها فالأمر أوضح ، وأيضاً  
فالتعزير متجه من وجه آخر وذلك لثلا يكون هذا تسهلاً للفجور ، يخلو الفاجر بالفاجرة آمين  
مطمئنين قائلين : إن لم يطلع علينا فذاك المقصود ، وإن اطلع علينا قلنا : نحن زوجان !

## المسألة التاسعة

### الطلاق قبل النكاح

في ( تاريخ بغداد ) ١٣ / ٤١١ : عن أحمد بن حنبل أنه قيل له : قول أبي حنيفة : الطلاق قبل النكاح ؟ فقال : « مسكين أبو حنيفة ، كأنه لم يكن من العراق ، كأنه لم يكن من العلم بشيء ، قد جاء فيه عن النبي ﷺ ، وعن الصحابة ، وعن نيف وعشرين من التابعين مثل سعيد بن جبير ، وسعيد بن المسيب ، وعطاء ، وطاوس ، وعكرمة . كيف يجترأ أن يقول : تطلق ؟ » .

قال الأستاذ ص ١٤٢ : « ... على أن مذهب أبي حنيفة أنه لا طلاق إلا في ملك أو مضافاً إلى ملك أو علقه من علائق الملك ، ... وقد أجمعت الأمة أنه لا يقع طلاق قبل النكاح لقوله تعالى : [ يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن [ الآية ] ، فن علق الطلاق بالنكاح وقال : إن نكحت فلانة فهي طالق . لا يعد هذا المعلق مطلقاً قبل النكاح ولا الطلاق واقعاً قبل النكاح ، وإنما يعد مطلقاً بعده حيث يقع الطلاق بعد عقد النكاح فيكون هذا خارجاً من متناول الآية ومن متناول حديث : لا طلاق قبل النكاح ، لأن الطلاق في تلك المسألة بعد النكاح لا قبله . وإليه ذهب أبو حنيفة وأصحابه الثلاثة وعثمان البتي . وهو قول الثوري ومالك والنخعي ومجاهد والشعبي وعمر بن عبد العزيز فيما إذا خص . والأحاديث في هذا الباب لا تتجاوز عن اضطراب ، والخلاف طويل الذيل بين السلف فيما إذا عم أو خص . وقول عمر بن الخطاب صريح فيما ذهب إليه أبو حنيفة وأصحابه ، وتابع الشافعي ابن المسيب سواء عم أو خص ، وإليه ذهب أحمد .

أقول : قال البخاري في ( الصحيح ) : « باب لا طلاق قبل نكاح وقول الله تعالى : [ يا أيها الذين آمنوا إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن من قبل أن تمسوهن فما لكم عليهن من عدة تعتدونها فتموهن وسرحوهن سراحاً جميلاً ] . وقال ابن عباس : جعل الله الطلاق بعد النكاح ، ويروى في ذلك عن علي وسعيد بن المسيب وعروة بن الزبير وأبي بكر بن عبد الرحمن وعبيد الله بن عبد الله بن عتبة ، وأبان بن عثمان وعلي بن حسين وشريح وسعيد بن



جبير والقاسم وسالم وطاوس والحسن وعكرمة وعطاء وعامر بن سعد وجابر بن زيد ونافع بن جبير ومحمد بن كعب وسليان بن يسار ومجاهد والقاسم بن عبد الرحمن وعمرو بن هرم والشعبي أنها لا تطلق .

والآثار عن جماعة من هؤلاء صحيحة كما في ( الفتح ) ولم يصح عن عمر بن الخطاب شيء . في الباب ، وجهور السلف على عدم الوقوع مطلقاً ، وروي عن ابن مسعود أنه إذا خص وقع ، وإذا عم كأن قال : « كل امرأة . . . » لم يقع ، وعن ابن عباس أنه أنكر هذا فقال : « ما قاله ابن مسعود ، وإن يكن قالها فزلة من عالم . . . قال الله تعالى . . . » فتلا الآية ومن نقل عنه هذا القول الشعبي وإبراهيم النخعي وحامد بن أبي سليمان شيخ أبي حنيفة ، وهو المشهور عن مالك ، وقيل عنه كالجهور أنه لا يقع مطلقاً وهذا مذهب الشافعي وأحمد ، وقال أبو حنيفة : يقع مطلقاً . ولا يعلم له سلف في ذلك .

فأما الآية فاحتج بها جبر الأمة وترجمان القرآن عبد الله بن عباس ثم زين العابدين علي بن الحسين ثم البخاري على عدم الوقوع مطلقاً ، وزعم بعضهم كالأستاذ أنها لا تدل إلا على أنه لا يقع الطلاق على المرأة قبل نكاحها فأما من قال : « إن تزوجت فلانة فهي طالق » فلا تدل الآية على عدم وقوعه لأنه إذا وقع فإنما يقع بعد النكاح ، وأقول : يقال : « طَلَّقَتْ » ( يفتح اللام مخففة ) فلانة أي انحلت عقدة نكاحها بقول من الزوج ، ويقال : « طَلَّقَ فلان امرأته » أي جعلها طالقاً كما يقال سرحها أي جعلها تسرح ، وسيرها جعلها تسير ، وغير ذلك . فطلاق الرجل يتضمن أمرين : الأول : قوله الخاص . الثاني : وقوع الأثر على المرأة فتتحل به عقدة نكاحها . وإذا قيل : « طلق فلان امرأته اليوم » فالمبتادر أن قوله وانحلال العقدة وقعا ذلك اليوم فهذا هو الحقيقة فن قال لامرأته يوم السبت : إذا جاء يوم الجمعة فأنت طالق لم يصدق على وجه الحقيقة أن يقال قبل يوم الجمعة : إنه طلق . ولا أن يقال : طلق يوم السبت ، ولا طلق قبل يوم الجمعة ولكنه يقال بعد مجيء يوم الجمعة : إنه طلق . فإذا أريد التفصيل قيل : علق طلاقها يوم السبت وطلَّقَتْ يوم الجمعة . ونظير ذلك ، إذا جرح رجل آخر يوم السبت جراحة مات منها يوم الجمعة فلا يقال حقيقة قبل الموت أنه قتل ، ولكن يقال بعد الموت أنه

قتله ، ولا يقال قتله يوم السبت ولا يوم الجمعة بل يقال جرحه يوم السبت فأت يوم الجمعة .  
فقوله تعالى في الآية : [ ثم طلقتموهن ] يقتضي تأخير الأمرين معاً : قول الرجل وانحلال  
العقدة . ويؤيده أمران :

الأول : قوله : [ ثم طلقتموهن ] وكلمة « ثم » تقتضي المهلة ، وإذا كان الطلاق معلقاً  
بالنكاح ، وقلنا إنه يقع وقع بلا مهلة .

الثاني : قوله : [ وسرحوهن سراحاً جميلاً ] والتسريح هنا إرجاعها إلى أهلها وإنما يكون  
ذلك إذا كانت قد زفت إليه ، ومن كان معلوماً أنه بنكاحه يقع طلاقه فتي تزف إليه المرأة  
حتى يقال له : سرحها سراحاً جميلاً ؟

وأما الحديث فاحتج به جماعة من المتقدمين على عدم الوقوع ، وتأوله بعضهم بما ذكر  
الأستاذ ، وأقول : إن كان لفظ « طلاق » فيه إسماً من التطليق كالكلام من التكليم سقط  
التأويل كما يعلم مما مر ، وإن كان مصدر قولنا « طَلَّقَتِ المرأةُ » كان للتأويل مساع ، والأول  
هو الأكثر والأشهر في الاستعمال ؛ وقد دفع التأويل بأنه لا يحل أحد أن المرأة لا تطلق ممن  
ليس لها بزواج فحمل الحديث على هذا النفي يجعله خلوا عن الفائدة .

وأما النظر فلا ريب أن الله تبارك وتعالى إنما شرع النكاح والطلاق لمقاصد عظيمة ، وأن  
مثل ذلك الطلاق لا يحتمل أن يحصل به مقصد شرعي ، وهو مضاف لشرع النكاح .

وبعد فإذا لم يثبت عن السلف قبل أبي حنيفة إلا قولان ، وأحدهما تدفعه الأدلة المذكورة  
وهو ضعيف في القياس ، تعين القول الآخر وهو مذهب علي وابن عباس ثم مذهب الشافعي  
وأحمد . والله الموفق <sup>(١)</sup> .

(١) قلت : بقي على المؤلف رحمه الله شيء مما زعمه الكوثري لم يتعقبه ، وهو حقيق بذلك وهو قوله :  
« إن الأحاديث في هذا الباب لا تخلو عن اضطراب » . فهذا القول على إطلاقه باطل ، ما أظن يخفى بطلانه  
حتى على الكوثري نفسه ! فإن في الباب أحاديث كثيرة ثلاثة منها غالية عن أي اضطراب أو حلة  
قادرة ، أحدها : حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، من طرق عنه عند أبي داود والترمذي وحسنه .  
والثاني : عن جابر عند الطيالسي والحاكم وصححه على شرط الشيخين ووافقه الذهبي ، وهو كما قالوا .  
والثالث : عن الدور بن مخزومة ، أخرجه ابن ماجه بسند حسن كما قال الحافظ ابن حجر ، والحافظ  
البوصيري . وهذه الأحاديث وغيرها مخرجة في « إرواء الغليل » رقم ( ١٧٧٨ ، ٢١٣٠ ) .

## المسألة العاشرة

### العقيدة مشروعة

في (تاريخ بغداد) ١٣/٤١١ عن أحمد بن حنبل « في العقيدة عن النبي ﷺ أحاديث مسندة وعن أصحابه وعن التابعين » وقال أبو حنيفة : هو من عمل الجاهلية . قال الأستاذ ص ١٤٢ : « نعم كان أهل الجاهلية يرون وجوب العقيدة وأبيحت في الإسلام من غير وجوب في رأي أبي حنيفة وأصحابه » قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني في ( الآثار ) : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم قال : كانت العقيدة في الجاهلية ، فلما جاء الإسلام رفضت . قال محمد : وأخبرنا أبو حنيفة قال : حدثنا رجل عن محمد ابن الحنفية أن العقيدة : كانت في الجاهلية فلما جاء الإسلام رفضت . ثم قال الأستاذ : « يرى أبو حنيفة أن ما كان من عمل أهل الجاهلية معتبرين وجوبه عليهم إذا عمل به في الإسلام لا يدل هذا العمل إلا على الإباحة لا على إبقاء الوجوب المعتبر في الجاهلية . . . »

أقول : قول القائل : « من عمل الجاهلية » ظاهر في أنها محظورة ، وكلمة « عمل » تدل أن كلامه في العقيدة نفسها لا في اعتقاد وجوبها فقط ، وقول القائل « فلما جاء الإسلام رفضت » ظاهر في أنها غير مشروعة البتة فيكون اعتقاد مشروعيتها ضلالاً كبيراً وتديناً بما لم ينزل الله به سلطاناً ، فأما محمد بن الحنفية فلا يصح الاثر عنه ، إذ لا يدري من شيخ أبي حنيفة أثقة أم لا ؟ وأما إبراهيم فتاف ، والمثبت مقدم عليه .

وقد ورد في مشروعيتها أحاديث قولية منها حديثان في (صحيح البخاري) ذكرهما البيهقي في ( السنن ) ج ٩ ص ٢٩٨ فاعترضه ابن الترمذي قائلًا : « ظاهرهما دليل على وجوبها فهما غير مطابقين لمدعاه » . والقول بالوجوب منقول عن الظاهرية ، واحتج من يقول بالنسب بحديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده مرفوعاً : « من ولد له ولد فأحب أن ينسك عنه فلينسك » عن الغلام شاتان . . . » . وهذا الحديث أيضاً يدل على مشروعيتها فإن النسك عبادة إذا لم تكن

واجبة كانت مندوبة ولا بد ، وسواء أكان أهل الجاهلية يعتقدون وجوبها أم لا ، فإنها لم ترفض في الإسلام بل هي مشروعة فيه .<sup>(١)</sup>



(١) قلت : ليس في السنة ما يشهد لقول الكوثرى أن أهل الجاهلية كانوا يعتقدون وجوبها ، فهذه كتب السنة ليس فيها شيء من ذلك ، وإنما هي مجرد دعوى منه ، ليبيّن عليها ذلك التأويل الذي بين المؤلف رحمه الله بطلانه بالدليل القاطع . وما يؤكد بطلان ذلك التأويل ويدل أن إباحة حنيفة نفسه كان لا يقول به قول الإمام محمد في « موطنه » ( ص ٢٨٦ ) : « أما الحقيقة قبلنا أنها كانت في الجاهلية وقد فعلت في أول الإسلام ، ثم نسخ الأضحى كل ذبيح كان قبله . . . » قلت : هذا نص منه بنسخ مشروعية الحقيقة ، فهل يجوز العمل بالمنسوخ ؟ ! ولو كان عند الكوثرى شيء من الإنصاف لاعتذر عن أبي حنيفة بأي عذر مقبول ، ولانتصر للسنة على الأقل مثلاً ينتصر لإمامه ، ولغار عليها أن تعطّل عن العمل بها يجعلها أمراً مباحاً فحسب كأني ذبيحة يذبحها الإنسان لبأكل من لحمها في غير مناسبة مشروعة ! لو كان الكوثرى منصفاً لقال كما قال العلامة أبو الحسنات الكنتوي — وهو حنفي مثله ، ولكن شتان ما بينهما ! — قال في تعليقه على كلمة الإمام محمد المتقدمة : « وإن أريد أنها كانت في الجاهلية مستحبة أو مشروعة ، فلما جاء الإسلام رفض استحبابها وشرعيّتها فهو غير مسلم ، فهذه كتب الحديث المعتبرة مملوءة من أحاديث شرعية الحقيقة واستحبابها . . . »

قلت : ثم إن حديث عمرو بن شعيب . . . « نأحب أن ينسك . . . » لا يصلح دليلاً على صرف الأمر إلى التائب فإنه كقوله صلى الله عليه وسلم : « من أراد الحج فليتعجل » ، فهل هذا يدل على أن الأمر بالحج ليس للوجوب ؟ ولذلك فالقواعد الأصولية توجب إبقاء الأمر على ظاهره ، وذلك يقتضي وجوب الحقيقة وبه قال الحسن البصري والإمام الليث بن سعد كما في « الفتح » ( ٥٨٢/٩ ) قال : « وقد جاء الوجوب أيضاً عن أبي الزناد ، وهي رواية عن أحمد » .

## المسألة الحادية عشرة

للاجل سهم من الغنيمة ولل فارس ثلاثة ، سهم له وسهمان لنفسه

في ( تاريخ بغداد ) ١٣ / ٣٩٠ عن يوسف بن أسباط « . . . قال رسول الله ﷺ :  
للفرس سهمان وللرجل سهم . قال أبو حنيفة : أنا لا أجعل سهم بهيمة أكثر من سهم المؤمن »  
قال الأستاذ ص ٨٦ : فقله ( للفارس سهمان وللرجل سهم ) هكذا في بعض الروايات وفي  
بعضها ( للفارس سهمان وللرجل سهم ) وهو الذي اختاره أبو حنيفة وهو الذي وقع في لفظ  
جمع بن جارية المخرج في ( سنن أبي داود ) . . . فأبو حنيفة لما رأى اختلاف ألفاظ الرواة .  
... نظر فوجد أن الشرع لا يرى تقليد البهائم فحكم على أن رواية ( للفارس سهمان ) المفيدة  
بظاهرها تقليد بهيمة ضعف ما يملك الرجل من غلط الراوي حيث كانت الألف تُحذف من  
الوسط في خط الأقدمين في غير الأعلام أيضاً فقرأ هذا الفاظ ( فرساً ) و ( رجلاً ) ما تجب قراءته  
( فارساً ) و ( راجلاً ) فتتابعت رواية على الفاظ قاصدين باللفظين المذكورين الحيل والإنسان مع  
إمكان إيرادهم الفارس من الفرس كما يراد بالخيال الحيلة عند قيام القرينة جمعاً بين الروايتين ،  
ومضى آخرون على رواية الحديث على الصحة . فرد أبو حنيفة على الغالطين بقوله : إني لأفضل  
بهيمة على مؤمن . ليفهم أنه لا تقليد في الشرع للبهائم ، والمجاز خلاف الأصل ، وإنا تكلم  
عن التفضيل مع أنه أيضاً لا يقول بمساواة البهيمة لمؤمن لأن الكلام في الحديث المغلوطة فيه . . .  
وقول أبي يوسف في المخرج بعد وفاة أبي حنيفة ومتابعة الشافعي له في ( الأم ) مع زيادة  
تشنيع بعيدان عن معزى فقيه الملة . . . وأما ماورد في مضاعفة سهم الفارس في بعض الحروب  
فقد حمله أبو حنيفة على التنفيل جمعاً بين الأدلة ، لأن الحاجة إلى الفرسان تختلف باختلاف  
الحروب . أبهذا يكون أبو حنيفة رد على رسول الله ﷺ ؟ حاشاه .

أقول : لا يخفى ما في هذا التوجيه من التعسف . وقد كثرت الحكايات عن أبي حنيفة  
في مجابهة من يعترض عليه بالكلمات الموحشة ، فقد يقال : إنه كان يتبرم بالمعترضين ، ولا يراهم  
أهلاً للمناظرة ، فكان يدفعهم بتلك الكلمات لئلا يعودوا إلى التعرض ، غير مبال بما يترتب على  
ج - ٢ - م - ٥ التنكيل

ذلك من اعتقادهم . فهل جرى على هذه الطريقة مع أصحابه حتى ان أحصهم به وآثرهم عنده وأعلمهم بمقاصده - وهو أبو يوسف - لم يتفطن لما تفطن له الأستاذ ؟

فأما حذف الألف في كتابة المتقدمين فيقع في ثلاثة مواضع الأول : حيث يؤمن اللبس إما لعدم مايلتبس به مثل : القاسم بن فلان . سليمان بن فلان . إسحاق بن فلان . فإن هذه الأعلام إذا كتبت بلا ألف لا يوجد مايلتبس بها . وإما في كتابة القرآن الذي من شأنه أن يؤخذ بالتلقي والتلقين وتعم معرفته بحيث إذا أخطأ مخطئ . لم يلبث أن ينبه . وإما فيما يصح على كلا الوجهين مثل جبريل و [ ملك يوم الدين ] ، وليس قوله في الحديث « للفرس . للرجل » . في شيء من هذا . اللهم إلا أن يخطئ الكاتب يسمع « للفرس . للرجل » فيحسب ذلك مما يجوز تخفيفه في الكتابة فيكتب « للفرس . للرجل » لكنه كما قد يحتمل هذا فكذلك قد يحتمل أن يخطئ القارىء بأن يكون الكاتب سمع « للفرس . للرجل » فكتبها كذلك ، ثم توهم القارىء أن الأصل « للفرس . للرجل » وإنما حذف الألف تخفيفاً في الكتابة فيقرؤها « للفرس . للرجل » ويرويه كذلك .

وأما تقديم الحقيقة على المجاز ، فالذي في الرواية « جعل للفرس سهمين وللرجل سهماً » ولا يتجه في قواه : « للفرس » مجاز ، بل اللام لام التعليل ، أى جعل لأجل الفرس . فإن قيل : بل اللام لشبه التعليل ، قلنا فما الحجة على أن لام شبه التعليل مجاز ؟ فإن كانت هناك حجة فجعلها للتعليل أولى تقديماً للحقيقة على المجاز . وكذلك لو ساء أن يطلق « الفرس » ويراد « الفارس » كما زعم الأستاذ . على أن سواغ ذلك غير مسلم فإنه غير معروف ولا قرينة عليه ، فأما إطلاق « الحيل » وإرادة « الفرسان » فستفيض ، وإنما يسوغ بقرينة ، وإنما جاء حيث يكون المقام ذكر الجيش حيث لا تكون الحيل إلا مع فرسانها فيكون بينها ضرب من التلازم .

هب أنه انجى المجاز فتقديم الحقيقة على المجاز محله في الكلمة الواحدة يجب حملها على معناها الحقيقي ولا يجوز حملها على معنى مجازي بلا حجة كما ارتكبه الأستاذ في غير موضع . فأما روايتان مختلفتان متنافيتان والكلام في إحداها حقيقة وفي الأخرى مجاز صحيح بقرينته فلا

يتجه تقديم الأولى لأن المتكلم كما يتكلم بالحقيقة فكذلك يتكلم بالمجاز ، والمخطئ كما  
يخطئ من الحقيقة إلى المجاز ، فكذلك عكسه ، بل احتماله أقرب ، لأن أغلب ما يكون  
الخطأ بالحمل على المألوف ، وغالب ما يقع من التصحيف كذلك ، فقد رأيت مالا أحصيه اسم  
« زبر » مصحفاً إلى « أنس » واسم « سر » مصحفاً إلى « سعد » ولا أذكر أنني رأيت عكس  
هذا . وقال الشاعر :

فن يك سائلاً عني فإني من الفتيان أيام الحُنان  
وقال الآخر :

كسأك ولم تستكسه فحمدته أخ لك يعطيك الجزيل وياصر  
فصحف الناس قافيتي هذين البيتين إلى « الحُنان . ناصر » وأمثال هذا كثيرة لا تحصى  
على من له إلمام .

وهكذا الخطأ في الأسانيد أغلب ما يقع بسلوك الجادة ، فهشام بن عروة غالب روايته عن  
أبيه عن عائشة ، وقد يروي عن وهب بن كيسان عن عبيد بن عمير . فقد يسمع رجل من  
هشام خيراً بالسند الثاني ثم يضي على السامع زمان فيشتبه عليه فيسوّهم أنه سمع ذلك الخبير من  
هشام بالسند الأول على ما هو الغالب المألوف ، ولذلك تجد أئمة الحديث إذا وجدوا راويين  
اختلفا بأن روايا عن هشام خيراً واحداً جملة أحدهما عن هشام عن وهب عن عبيد ، وجعله الآخر  
عن هشام عن أبيه عن عائشة ، فالتألب أن يقدموا الأول ويحطروا الثاني ، هذا مثال ومن  
راجع كتب علل الحديث وجد من هذا مالا يحصى .

هب أن الحقيقة تقدم على المجاز في الروايتين المتنافيتين فإنما لا يبعد ذلك جداً حيث  
لا يوجد للرواية الأخرى مرجح قوي ، وليس الأمر هاهنا كذلك بل من تتبع الروايات وجد  
الأمر بغاية الوضوح . وشرح ذلك أن الحنفية يتشبثون بأربعة أشياء :

أولها : حديث مجمع ، والجواب عنه أنه من رواية مجمع بن يعقوب بن مجمع عن أبيه بسنده  
وفي ( سنن البيهقي ) ج ٦ ص ٣٢٥ أن الشافعي قال : « مجمع بن يعقوب شيخ لا يعرف » .  
أقول : أما مجمع فعروف لا بأس به ، فلعل الشافعي أراد أباه يعقوب بن مجمع ففني ( نصب

(الراية) عن ابن القطان «علة هذا الحديث الجهل بحال يعقوب بن مجمع ولا يعرف روى عنه غير ابنه». وذكر اليزي راويين آخرين ولكنها ضعيفان، ولم يوثق يعقوب أحد، فأما ذكر ابن حبان له في (الثقات) فلا يجدي شيئاً لما عرف من قاعدة ابن حبان من ذكر المجاهيل في (الثقات)، وقد ذكر الأستاذ ذلك في غير موضع، وشرحته في الأمر الثامن من القاعدة السادسة من قسم القواعد، وفي ترجمة ابن حبان من قسم التراجم. وفي الحديث وهم آخر فإن فيه أن فرسان المسلمين يوم خيبر كانوا ثلاثمائة، والمعروف أنهم كانوا مائتين، وأبو داود وإن أخرج الحديث في (سننه) فقد تعقبه كما في (نصب الراية) بقوله: «هذا وهم إنما كانوا مائتي فارس فأعطى الفرس سهمين وأعطى صاحبه سهماً» وأخرج جماعة منهم الحاكم في (المستدرک) ج ٢ ص ٣٢٦ عن ابن عباس: «أن رسول الله ﷺ قسم لمائتي فارس يوم خيبر سهمين سهمين» وفي (مصنف ابن أبي شيبة) عن أبي خالد الأحمر عن يحيى بن سعيد الأنصاري عن صالح بن كيسان أن النبي ﷺ أسهم يوم خيبر لمائتي فارس لكل منهم سهمين. وهؤلاء كلهم ثقات متفق عليهم وصالح من أفاضل التابعين. وفي (سنن البيهقي) ج ٦ ص ٣٢٦ بسند (السيرة) عن ابن إسحاق «حدثني ابن محمد بن مسلمة عن أدركه من أهله، وحدثني عبد الله بن أبي بكر بن حزم قالاً: كانت المقاسم على أموال خيبر على ألف وثلاثمائة سهم، الرجال ألف وأربعمائة والحيل مائتي فارس، فكان للفرس سهماً، ولصاحبه سهم، وللراجل سهم» وأكثر الروايات وأثبتها في عدد الجيش أنهم ألف وأربعمائة، وفي بعض الروايات «ألف وخمسمائة» وجمع أهل العلم بين ذلك بأن عدد المقاتلة المستحقين للسهم كانوا ألفاً وأربعمائة، ومعهم نحو مائة ممن لا يستحق سهماً من العبيد والنساء والصبيان. وجاء عن بشير بن يسار قال: «شهدا مائة فارس وجعل للفرس سهمين». وهذا محمول على حيل الأنصار، فأما مجموع الحيل فكانت مائتين.

الثاني: حديث عبد الله بن عمرو بن حفص بن عاصم العمري عن نافع عن ابن عمر: «أن رسول الله ﷺ كان يسهم للفارس سهمين والراجل سهماً» أخرجه الدارقطني ثم قال: «ورواه القعني عن العمري بالشك في الفارس والفرس ثنا أبو بكر ثنا محمد بن علي الوراق نا



القنبري عنه « فقد شك العمري وهو مع ذلك كثير الخطأ حتى قال البخاري : « ذاهب لأروى عنه شيئاً » ومن أثنى عليه فلصلاحه وصدقه ، وأنه ليس بالساقط .

الثالث : ما وقع في رواية بعضهم عن عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم وسيأتي ذلك في الكلام على حديثه .

الرابع : قال ابن أبي شيبه في ( المصنف ) : « غندر عن شعبة عن أبي إسحاق عن هاني . عن علي قال : للفارس سهان قال شعبة : وجدته مكتوباً عند ( بياض ) » وقال قبل ذلك : « معاذ ثنا حبيب بن شهاب عن أبيه عن أبي موسى أنه أسهم للفارس سهين والمرجل سهها » . أما الأثر عن علي فقول شعبة : « وجدته . . . » عبارة مشككة . وقد روى الشافعي كما في ( سنن البيهقي ) ج ٦ ص ٣٢٧ « عن شاذان ( الأسود بن عامر ) عن زهير عن أبي إسحاق قال : غزوت مع سعيد بن عثمان فأسهم لفروسي سهين ولي سهها . قال أبو إسحاق : وكذلك حدثني هاني . بن هاني . عن علي ، وكذلك حدثني حارثة بن مضرب عن عمر » وفي ( مصنف ابن أبي شيبه ) : « وكيع ثنا سفيان وإسرائيل عن أبي إسحاق قال : شهدنا غزوة مع سعيد بن عثمان ، ومع هاني . بن هاني . ومع فرسان ومع هاني . فرسان ، فأسهم لي وفروسي خمسة أسهم ، وأسهم لهاني . وفروسيه خمسة أسهم » . وهذا غير مخالف لرواية زهير لأنه إذا أسهم للفارسين أربعة أسهم ولصاحبها سهها فقد أسهم للفارس سهين ، ولصاحبه سهها . وهذا بلا شك أثبت مما ذكره شعبة . ومع هذا فهاني . بن هاني . لم يرو عنه إلا أبو إسحاق وحده قال ابن المديني . « مجهول » وقال النسائي : « ليس به بأس » . ومن عادة النسائي توثيق بعض المجاهيل كما شرحته في الأمر الثامن من القاعدة السادسة من قسم القواعد .

وأما الأثر عن أبي موسى فسنده جيد وقد تأوله بعضهم بأن معناه للفارس من حيث هو ذو فرس وذلك لا ينافي أن يكون له سهم ثابت من حيث هو رجل وفي هذا تعسف . وقد ذكر ابن التركماني أن ابن جرير ذكر في ( تهذيبه ) أن هذا كان في واقعة ( تستر ) ، فكان هذا رأي لأبي موسى فيما إذا كانت الواقعة قتال حصن يضعف غناء الحيل فيه ، وقد جاء عن جماعة من التابعين أنهم كانوا ينقصون سهام الحيل في قتال الحصرن أو لا يسهمون لها شيئاً ، ذكر

ذلك ابن أبي شيبة وغيره ، وذكر إنكار عمر بن عبد العزيز ذلك ، وإنكار مكحول له واحتجاجة بأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أسهم في غنائم خيبر للفرس سهمين ولصاحبه سها مع أن خيبر كانت حصناً . ولعل أبا موسى اعتذر عن هذا بأن مقام خيبر قسمت على أصحاب الحديبية ولم تكن الحديبية حصناً . ولعل ابن جرير قد ذكر هذا المعنى في ( التهذيب ) فليراجع من تيسر له ذلك .

حديث عبيد الله بن عمر بن حفص بن عاصم بن عمر بن الخطّاب

عبيد الله هذا ثقة جليل أثبت من أخيه عبد الله بما لا يحصى بل جاء عن يحيى بن سعيد القطن والإمام أحمد وأحمد بن صالح أن عبيد الله أثبت أصحاب نافع ، وفيهم مالك وغيره . وقد وقعت على جماعة ممن روى عنه هذا الحديث .

الأول : الإمام المضروب به المثل في الحفظ والإتقان والفقه والزهد والعبادة والسنة أبو عبد الله سفيان بن سعيد الثوري ، قال الإمام أحمد في ( المسند ) ج ٢ ص ١٥٢ : « ثنا عبد الرزاق أنا سفيان عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر أن النبي ﷺ جعل للفرس سهمين وللرجل سها » ورواه الدارقطني في ( السنن ) ص ٤٦٧ من طريق عبد الله بن الوليد العدني عن سفيان - بسنده - « أن رسول الله ﷺ أسهم للرجل ولفرسه ثلاثة أسهم للرجل سهم ولفرسه سهان » . ورواه البيهقي في ( السنن ) ج ٦ ص ٣٢٥ من طريق أبي حذيفة عن سفيان - بسنده - « أن رسول الله ﷺ أسهم للرجل ثلاثة أسهم للرجل سهم وللفرس سهان » .

الثاني : الحافظ المقدم هشيم بن بشير الواسطي رواه عنه الإمام أحمد في ( المسند ) ج ٢ ص ٢ وهو أول حديث في ( مسند ابن عمر ) ولفظه : « أن رسول الله ﷺ جعل يوم خيبر للفرس سهمين وللرجل سها » .

الثالث : أبو معاوية محمد بن خازم الضرير رواه عنه الإمام أحمد في ( المسند ) ج ٢ ص ٢ ولفظه : « أن رسول الله ﷺ أسهم للرجل ولفرسه ثلاثة أسهم ، سهاً له ، وسهمين لفرسه » ،

(١) وقع في النسخة « عن عبد الله » والصواب « عن عبيد الله » .

ورواه أبو داود في ( السنن ) عن أحمد ، وقد رواه عن أبي مصارية أيضاً علي بن محمد بن أبي الشوارب عند ابن ماجه ، والحسن بن محمد الزعفراني عند الدارقطني ص ٤٦٧ ، وسعدان بن نصر عند البيهقي ج ٦ ص ٣٢٥ .

الرابع : إسحاق الأزرق عند الشافعي كما في ( مسنده ) يهامش « الأم » ج ٦ ص ٢٥٠ .  
« ... أن رسول الله ﷺ ضرب للفرس بسهمين ، وللفرس بسهم » .

الخامس : سليم بن أخضر رواه مسلم في ( صحيحه ) عن يحيى بن يحيى وأبي كامل عنه .  
« ... أن رسول الله ﷺ قسم في النفل للفرس سهمين ، وللرجل سهماً » وقع عند بعض رواة الصحيح : « للرجل » وقد رواه عن سليم أيضاً عبد الرحمن بن مهدي ( مسند أحمد ) ج ٢ ص ٦٢ ، وعفان ( مسند أحمد ) ج ٢ ص ٧٢ ، وأحمد بن عبدة وحيد بن مسعدة عند الترمذي وفي روايتهم جميعاً : « للرجل » .

السادس : أبو أسامة رواه عنه عبيد بن إسماعيل عند البخاري في ( صحيحه ) في « كتاب الجهاد » : « ... أن رسول الله ﷺ جعل للفرس سهمين ، ولصاحبه سهماً » وكذلك رواه عن أبي أسامة محمد بن عثمان بن كرامة عند الدارقطني ص ٤٦٧ ، وأبو الأزهر عند البيهقي ج ٦ ص ٣٢٤ ، ورواه ابن أبي شيبه في ( المصنف ) عن أبي أسامة وعبد الله بن غنم وسيأتي .

السابع : عبد الله بن غنم رواه عنه الامام أحمد في ( المسند ) ج ٢ ص ١٤٣ : « ... أن رسول الله ﷺ قسم للفرس سهمين وللرجل سهماً » وكذلك رواه الدارقطني ص ٤٦٧ من طريق أحمد ، ورواه مسلم في ( الصحيح ) عن محمد بن عبد الله بن غنم عن أبيه ، وأحال على متن سليم بن أخضر قال : « مثله ولم يذكر : في النفل » ورواه الدارقطني أيضاً من طريق عبد الرحمن بن بشر بن الحكم عن عبد الله بن غنم . وفي ( مصنف ابن أبي شيبه ) باب « في الفارس كم يقسم له ؟ من قال : ثلاثة أسهم » . حدثنا أبو أسامة وعبد الله بن غنم قالا : ثنا عبيد الله بن عمر . . . أن رسول الله ﷺ جعل للفرس سهمين وللرجل سهماً » ، وذكره ابن حجر في ( الفتوح ) عن ( مصنف ابن أبي شيبه ) ، وذكر أن ابن أبي عاصم رواه في « كتاب الجهاد » له عن ابن أبي شيبه كذلك . وقال الدارقطني ص ٤٦٩ : « حدثنا أبو بكر

النيسابوري نا أحمد بن منصور ( الرمادي ) نا أبو بكر بن أبي شيبة نا أبو أسامة وابن غير  
... أن رسول الله ﷺ جعل للفارس سهمين ، والراجل سهماً . قال الرمادي : كذا يقول  
ابن غير . قال لنا النيسابوري : هذا عندي وهم من ابن أبي شيبة أو من الرمادي لأن أحمد  
ابن حنبل وعبد الرحمن بن بشر وغيرهما رووه عن ابن غير خلاف هذا ، وقد تقدم ذكره عنها ،  
ورواه ابن كرامة وغيره عن أبي أسامة خلاف هذا أيضاً وقد تقدم .

أقول : الهمم من الرمادي فقد تقدم عن ( مصنف ابن أبي شيبة ) : « للفارس . للرجل »  
وكذلك نقله ابن حجر عن ( المصنف ) وكذلك رواه ابن أبي عاصم عن ابن أبي شيبة كما مر ،  
ويؤكد ذلك أن ابن أبي شيبة صدر بهذا الحديث الباب الذي قال في عنوانه : « من قال ثلاثة  
أسهم » كما مر ، ثم ذكر باباً آخر عنوانه : « من قال : للفارس سهماً ؟ » فذكر فيه حديث  
مجمع وأثر علي وأبي موسى فلو كان عنده أن لفظ ابن غير كما زعم الرمادي أو لفظ أبي أسامة  
أو كليهما : « للفارس . للراجل » لوضع الحديث في الباب الثاني .

فإن قيل : لعله تأول التأويل الذي تقدمت الإشارة إليه في الكلام على أثر أبي موسى .

قلت : يمنع من ذلك أمور :

الأول : بعد ذلك التأويل .

الثاني : تصديره باب « من قال : ثلاثة أسهم » بهذا الحديث .

الثالث : أن ذاك التأويل يحتمله أثر علي وأبي موسى ولم يدرجها في هذا الباب ، بل جعلها

في باب « من قال : للفارس سهماً » .

فإن قيل : فقد قال ابن الترمذاني في ( الجواهر النقي ) : « وفي ( الأحكام ) لعبد الحق :

وقد روي عن ابن عمر أنه عليه السلام جعل للفارس سهمين والراجل سهماً . ذكره أبو بكر

ابن أبي شيبة وغيره » . ونقل الزيلعي في ( نصب الراية ) ج ٣ ص ٤١٧ حديث ابن أبي شيبة

وفيه : « للفارس . للراجل » ، ثم قال : « ومن طريق ابن أبي شيبة رواه الدارقطني في

( سننه ) وقال : قال أبو بكر النيسابوري ... » .

أقول : أما عبد الحق فلا أراه إلا اعتمد على رواية الرمادي ، وأما ابن الترمذاني فالمعتبة

عليه فإنه ينقل كثيراً عن ( مصنف ابن أبي شيبة ) نفسه ، بل نقل عنه بعد أسطر أثر علي ، فما باله

أعرض هنا عن النقل عنه ، وتناوله من بعيد من ( أحكام عبد الحقي ) ؟ ١ وأما الزيلعي فلا أراه إلا اعتمد على رواية الدارقطني عن النيسابوري عن الرمادي ، فإما أن لا يكون راجع ( المصنف ) لظنه موافقته لما رواه الرمادي ، وإما أن يكون حمل الخطأ على النسخة التي وقف عليها من ( المصنف ) ولم يتنبه لتراجم الأبواب ، وإما - وهو أبعد الاحتمالات - أن يكون وقع في نسخته في ( المصنف ) خطأ كما قاله الرمادي . والله المستعان .

الثامن : زائدة بن قدامة عند البخاري في ( صحيحه ) في « غزوة خيبر » رواه البخاري عن الحسن بن إسحاق عن محمد بن سابق عن زائدة « . . . . . قسم رسول الله ﷺ يوم خيبر للفرس سهمين وللراجل سهماً . فسرّه نافع فقال : إذا كان مع الرجل فرس فله ثلاثة أسهم فإن لم يكن له فرس فله سهم » وهذا التفسير يدل أن الصواب في المتن « للرجل » لكن وقع في نسخ ( الصحيح ) كما رأيت ، وزائدة متقن لكن شيخ البخاري ليس بالمشهور ، ومحمد بن سابق ، قال ابن حجر في ترجمته من الفصل التاسع من ( مقدمة الفتح ) : « وثقه العجلي وقواه أحمد بن حنبل وقال يعقوب بن شيبة : كان ثقة وليس ممن يوصف بالضبط . وقال النسائي : لا بأس به ، وقال ابن أبي خيثمة عن ابن معين : ضعيف . قلت : ليس له في البخاري سوى حديث واحد في « الوصايا » . . . . . وقد تابعه عليه عبيد الله بن موسى » . كذا قال وفاته هذا الحديث ، وعذر البخاري أنه رأى أن الوهم في هذا الحديث يسير يحبره التفسير . ومع ذلك فلم يذكره في « باب سهران الخيل » وإنما ذكره في « غزوة خيبر » .

التاسع : ابن المبارك رواه عنه علي بن الحسن بن شقيق كما في ( فتح الباري ) ، ذكر رواية الرمادي عن نعيم عن ابن المبارك الآتية ولفظها « . . . . . عن النبي ﷺ أنه أسهم للفرس سهمين وللراجل سهماً ، ثم قال : « وقد رواه علي بن الحسن بن شقيق - وهو أثبت من نعيم - عن ابن المبارك بلفظ : أسهم للفرس » ولم يذكر بقيته لأنه إنما اعتنى بلفظ الفارس والفرس وقد قال قبل ذلك : « . . . . . فيما رواه أحمد بن منصور الرمادي عن أبي بكر بن أبي شيبة . . . . . بلفظ : أسهم للفرس سهمين قال الدارقطني . . . . . » . فأما ما رواه الدارقطني ص ٤٦٦ « حدثنا أبو بكر النيسابوري نا أحمد بن منصور ( الرمادي ) نا نعيم بن حماد نا ابن المبارك . . . . . عن

النبي ﷺ أنه أسهم للفارس سهمين وللراجل سهماً . قال أحمد كذا لفظ نعم عن ابن المبارك ، والناس يخالفونه . قال النيسابوري : وأعل الوهم من نعم لأن ابن المبارك من أثبت الناس .  
أقول : نعم كثير الوهم ، وكلام الحنفية فيه شديد جداً كما في ترجمته من قسم التراجم ، ولكنني أخشى أن يكون الوهم من الرمادي كما وهم على أبي بكر بن أبي شيبة . ولا أدري ما بليته في هذا الحديث مع أنهم وثقوه . وقال ابن التركاني : « رواه ابن المبارك عن عبيد الله بإسناده فقال فيه : للفارس سهمين وللراجل سهماً ذكره صاحب ( التمهيد ) » .

أقول : وهذه معتبة أخرى على ابن التركاني ، إذ لم يذكر أن صاحب ( التمهيد ) إنما رواه من طريق الرمادي عن نعم ! والله المستعان .

العاشر : حماد بن سلمة . قال الدارقطني ص ٤٦٨ « حدثنا أبو بكر النيسابوري نا أحمد ابن يوسف السلمي نا النضر بن محمد بن موسى الياضي نا حماد بن سلمة ... أن رسول الله ﷺ أسهم للفارس سهماً وللفرس سهمين . خالفه حجاج بن المنهال عن حماد فقال : للفارس سهمين وللراجل سهماً » .

أقول : حماد كثير الخطأ إنما ثبتوه فيما يرويه عن ثابت وحيد ، وكلام الحنفية فيه شديد كما تراه في ترجمته من قسم التراجم ، وأولى روايته بالصحة ما وافق فيه الثقات الأثبات .  
وفي الباب مما يدل على أن للفرس سهمين ولصاحبه سهماً .

في ( نصب الراية ) ج ٣ ص ٤١٦ عن الطبراني في ( الأوسط ) : « ثنا محمد بن عبد الله الحضرمي ثنا هشام بن يونس عن أبي معاوية عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن عمر أن النبي ﷺ أسهم له يوم خيبر ثلاثة أسهم سهماً له ، وسهمين لفرسه » ، قال الطبراني : « ورواه الناس عن عبيد الله بن عمر عن نافع عن ابن عمر عن النبي ﷺ . وهذا تفرد به هشام ابن يونس عن أبي معاوية » .

أقول : وقد رواه جماعة عن أبي معاوية فلم يقولوا « عن عمر » وقالوا : « أسهم للرجل » نعم وقع في ( سنن أبي داود ) عن أحمد عن أبي معاوية « أسهم لرجل » وهذا كأنه يشد من رواية هشام ، وهشام ثقة ، ولا يبعد أن يكون الحديث عند عبيد الله عن نافع من الوجهين ، ولكن الناس أعرضوا عن هذا لخصوصه بعمر ، وعنوا بالآخر لعمومه .

وروى سعيد بن عبد الرحمن الجمحي عند النسائي ، ومحاضر بن المورع عند الدارقطني ص ٤٧١ « عن هشام بن عروة عن يحيى بن عباد بن عبد الله بن الزبير عن جده أنه كان يقول : ضرب رسول الله ﷺ عام حيدر للزبير بن العوام أربعة أسهم سهماً للزبير وسهماً للذي القربي لصفية بنت عبد المطلب أم الزبير وسهمين للفرس » سعيد ومحاضر من رجال مسلم وفي كل منها مقال ، واقتصر النسائي في « باب سهان الحيل » على هذا الحديث ، ولم يتعقبه بشيء . ، وذلك يشعر بأنه صحيح عنده لا يضره الخلاف . وقد رواه عيسى بن يونس عند ابن أبي شيبة ، ومحمد بن بشر العبدي عند الدارقطني ص ٤٧١ ، وابن عينة عند الشافعي كما في ( مسنده ) بهامش ( الأم ) ج ٦ ص ٢٥٠ ثلاثتهم عن هشام عن يحيى مرسلًا ، وافظ ابن عينة « أن الزبير بن العوام كان يضرب في المغم بأربعة أسهم ، سهم له ، وسهمين للفرسه ، وسهم في ذوي القربى » . وعند الدارقطني ص ٤٧١ عن إسماعيل بن عياش عن هشام بن عروة روايتان إحداهما عن أبيه عن عبد الله بن الزبير عن الزبير قال : « أعطاني رسول الله ﷺ يوم بدر أربعة أسهم . . . . » والأخرى : عن عباد بن عبد الله بن الزبير عن الزبير . . . بمناء ، وإسماعيل يخلط فيما يروي من غير الشاميين . وفي ( مسند أحمد ) ج ١ ص ١٦٦ « ثنا عتاب ثنا عبد الله ثنا فليح بن محمد عن المنذر بن الزبير عن أبيه أن النبي ﷺ أعطى الزبير سهماً وأمه سهماً وفرسه سهمين » ذكره أحمد في « مسند الزبير » وليس من عادة أحمد في ( المسند ) إخراج المراسيل . وعتاب هو ابن زياد المروزي وثقه أبو حاتم وغيره ولم ينمزه أحد ، وعبد الله هو ابن المبارك وقد تصحفت على بعضهم كلمة « بن » بين محمد والمنذر ، فجري البخاري في تاريخه ومن تبعه على ذلك كما في ترجمة فليح في ( تعجيل المنفعة ) . ولم يذكر البخاري من رواه كذلك عن ابن المبارك ، فالصواب إن شاء الله رواية أحمد . أما فليح فغير مشهور لكن رواية ابن المبارك عنه تقويه .

وفي الباب من حديث أبي عمرة عند أحمد في ( المسند ) ج ٤ ص ١٣٨ ، وأبي داود في ( السنن ) ، والدارقطني ص ٤٦٨ ، وابن منده كما في ترجمة أبي عمرة ( من الإصابة ) . ومن حديث ابن عباس والمقداد وأبي رهم وأبي كبشة وجابر وأبي هريرة ، تراها عند الدارقطني وغيره ، كلها متفقة على أن للفرس سهمين ولصاحبه سهماً .

وفي ( مصنف ابن أبي شيبة ) مراسيل عن مجاهد وخالد بن معدان ومكحول وغيرهم وقد تقدم بعضها ، كمرسل صالح بن كيسان ومرسل بشير بن يسار . وفي ( المصنف ) : « ثنا عبد الرحيم بن سليمان عن أشعث بن سوار عن الحسن وابن سيرين قالا : كانوا إذا غزوا فأصابوا الغنائم قسموا للفارس من الغنيمة حين تقسم ثلاثة أسهم سهمين له ، وسهماً لفروسه . وسهماً للراجل » وفيه « حدثنا جعفر بن عون عن سفيان عن سلمة بن كهيل : ثنا أصحابنا عن أصحاب محمد ﷺ أنهم قالوا : للفارس سهان ولراجل سهم » وفيه حدثنا محاضر قال : ثنا مجالد عن عامر ( الشعبي ) قال : لما فتح سعد بن أبي وقاص ( جلولاً ) أصاب المسلمون ثلاثين ألف ألف مثقال فقسم للفارس ثلاثة آلاف ، وللراجل ألف مثقال » وفيه « حدثنا وكيع قال : ثنا سفيان عن هشام عن الحسين قال : لا يسهم لأكثر من فرسين فإن كان مع الرجل فرسان أسهم له خمسة أسهم أربعة لفروسيه وسهم له » وفي ( نصب الراية ) ج ٣ ص ٤١٩ « قال سعيد ابن منصور ثنا فرج بن فضالة ثنا محمد بن الوليد الزبيدي عن الزهري أن عمر بن الخطاب كتب إلى أبي عبيدة بن الجراح أن أسهم للفارس سهمين وللفرسين أربعة أسهم ولصاحبها سهماً فذلك خمسة أسهم وما كان فوق الفرسين فهو جنائب » .

وفي ( سنن الدارقطني ) ص ٤٧٠ عن خالد الحذاء ( وقد رأى أنساً ) قال : « لا يختلف فيه عن النبي ﷺ قال : للفارس ثلاثة وللراجل سهم » . وذكر الأستاذ ص ٨٧ عن كتاب ( اختلاف الفقهاء ) لابن جرير عن مالك قال : « إني لم أزل أسمع أن للفارس سهمين وللراجل سهماً » .





## المسألة الثانية عشرة

أما على القاتل بالمثل قصاص ؟

في ( تاريخ بغداد ) ١٣ / ٣٣٢ عن إبراهيم الحري قال : « كان أبو حنيفة طلب النحر . . . فتركه ووقع في الفقه فكان يقيس ولم يكن له علم بالنحر فسأله رجل بمكة فقال له : رجل شج رجلاً بجحر ؟ فقال : هذا خطأ ليس عليه شيء لو أنه حتى يرميه بأبا قبيس لم يكن عليه شيء . » قال الأستاذ ص ٢٣ : « وأدلة أبي حنيفة في حكم القتل بالمثل مبسطة في كتب المذهب . . . . وقد صحت أحاديث وآثار عند النسائي وأبي داود وابن ماجه وابن حبان وأحمد وابن راهويه وابن أبي شيبة وغيرهم يؤيد ظاهرها هذا المذهب ؛ وقد أعلّ أبو حنيفة حديث الرضخ كما سيأتي » وعلق على قوله : « وقد صحت أحاديث . . . » قوله : « منها حديث عبد الله بن عمرو عن النبي ﷺ : ألا إن دية الخطأ شبه العمد ، ما كان بالسوط والعصا مائة من الإبل . أخرجه أبو داود والنسائي وابن ماجه وابن حبان بسند صحيح . ومنها حديث ابن عباس عن النبي ﷺ : شبه العمد قتل الحجر والعصا فيه الدية مغلظة . أخرجه ابن راهويه . ومنها حديث ابن عباس في دية القاتلة بسطح — وهو عود من أعواد الحباء — أخرجه عبد الرزاق . إلى غير ذلك من الأحاديث » .

أقول : في هذه القضية آيات من كتاب الله عز وجل أعرض عنها الأستاذ !

الآية الأولى : قوله تعالى : [ وما كان لمؤمن أن يقتل مؤمناً إلا خطأ ومن قتل مؤمناً خطأ فتحرير رقبة مؤمنة ودية مسلمة إلى أهله ] إلى قوله : [ ومن يقتل مؤمناً متعمداً فجزاؤه جهنم ] الآية — سورة النساء : ٩٢ — ٩٣ .

من المعلوم في العربية أن عمد القتل وتعمد هو قصد ، وأن وقوعه خطأ هو أن يقسح بلا قصد . ولا ريب أنه إذا كان هناك قتل يوصف بأنه خطأ شبيه بالعمد فإنما هو أن يتعمد سبب القتل كالضرب مثلاً ولا يقصد القتل ، وإنما يقصد الإيذاء بلا قتل ، فهذا القتل خطأ لأنه لم يقصد ولكنه شبيه بالعمد من جهة أن سببه متعمد . ولا يشك عاقل أن من عمد إلى طفل أو

أو ضعيف فوضع رأسه على صخرة وجاء بأخرى فضرب بها رأسه حتى فضخه ، أو وضع جبلاً في عنقه ثم شد طرفه بشجرة ثم جذب طرفه الآخر جذباً شديداً بطيئاً حتى مات ، أو غمسه في ماء كثير وجبسه فيه مدة طويلة حتى مات ، أو أخذ هراوة فضربه بها ضرباً شديداً رأسه وعنقه وصدره وظهره حتى مات فقد قتله عمداً . وأن من زعم أن القتل في هذه الصور وما في منها ليس عمداً وإنما هو خطأ شبه العمد فقد خرج عن لغة العرب .

الآية الثانية : قوله تعالى : [ كتب عليكم القصاص في القتلى ] الآية - البقرة : ١٧٨

نصت الآية على وجوب القصاص في كل قتل يتأتى فيه ، والقصاص يدل على المائلة ، والمقصود المائلة في المعاني التي يعقل لها دخل في الحكم ، فلا تتناول القتل بحق لأن قتل قاتله يكون بغير حق ، ولا القتل خطأ محضاً لأن قتل قاتله إنما يكون عمداً ، ولا القتل الذي دلت شواهد الحال على أنه إنما قصد إيلاؤه لا قتله كالمضروب ضربات يسيرة بسوط أو عصا خفيفة لأن قتل قاتله يكون مقصوداً . وتتناول الآية القتل في الصور المتقدمة سابقاً وهي فضح الرأس وما معه ونحوها إذا كان بغير حق ، لأنه قصد فيها سبب القتل وقصد فيها القتل ، وقتل القاتل يقتضي مثل ذلك بدون زيادة فهو قصاص ، فالآية تنص على وجوب القصاص في تلك الصور ونحوها حتماً .

الآية الثالثة : قوله عز وجل [ ومن قُتلَ مظلوماً فقد جعلنا لوليه سلطاناً فلا يُسرف في القتل إنه كان منصوراً ] الإسراء - ٣٣ والإسراف هو تعدي المائلة التي تقدم بيانها ، أو قل : تعدي القصاص ، فمن قُتلَ بحق فلم يقتل مظلوماً ، ولا يكون قتل قاتله إلا إسرافاً ، وبقية الكلام كما في الآية السابقة ، وقتل القاتل في تلك الصور التي منها فضح الرأس وما معه وما في منها لا يمتد المائلة المعتبرة فلا إسراف فيه فقد جعل الله تعالى للولي سلطاناً عليه ، وذلك بشرع القصاص .

الآية الرابعة : قوله سبحانه [ ولكم في القصاص حياة يا أولي الألباب لعلكم تتقون ]

البقرة - ١٧٩ .

ولاريب أنه إذا لم يكن في القتل بالمثل قصاص لم يتفه الناس ، فيتمحرون القتل بالمثل

عدواناً وانتقاماً فيفوت المقصود من شرع القصاص .

الآية الخامسة قوله تعالى : [ وإن عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به ] النحل - ١٢٦ .

الآية السادسة : قوله سبحانه [ ومن عاقب بمثل ما عوقب به ثم بُغِيَ عليه لِيَنْصُرَ لَهُ اللَّهُ ] الحج - ٦٠ .

الآية السابعة : قوله تعالى [ فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم ] البقرة - ١٩٤ .

الآية الثامنة : قوله تبارك وتعالى [ وجزاء سيئة سيئة مثلها ] الشورى - ٤٠ .

وأما الأحاديث التي ذكرها الأستاذ فحديث « ألا إن دية الخطأ شبه العمد ... » مختلف في إسناده فقيل عن القاسم بن ربيعة مرسلاً ، وقيل عنه عن عبد الله بن عمرو مرفوعاً . وقيل عنه عن عقبة بن أوس مرسلاً ، وقيل عنه عن عقبة عن رجل من الصحابة ، وقيل غير ذلك ، وقد ساق النسائي أكثر تلك الوجوه . وذلك الاختلاف والاضطراب قد يتسامح فيه إذا لم يكن المتن منكراً ، ومن قواه من المحدثين لا يرى معناه ما يزعمه الحنفية مما يخالف الكتاب والسنة الصحيحة ، ولو رأى أن ذلك معناه لأنكروه فردوه بذلك وبذلك الاختلاف والاضطراب <sup>(١)</sup> . ومع ذلك فعقبة بن أوس المتفرد به غير مشهور ، وإنما وثقه من عاداته

(١) قلت : بل الحديث صحيح السند كما قال الكوثري ، والاضطراب الذي ذكره المصنف رحمه الله هو من الاضطراب الذي لا يؤثر في صحة الحديث ، فقد ذكرت في « الارواء » رقم ( ٢٢٥٩ ) أشهر وجوه الاضطراب فيه ، ثم قابلت بينها على ما يقتضيه علم المصطلح والجرح والتعديل ، فتبين لي أنها غير متماثلة في القوة وعدد رواية كل وجه ، وأن أرجحها رواية من رواء عن القاسم بن ربيعة عن عقبة بن أوس عن عبد الله بن عمرو ، وهي ذلك حكمت عليه بالصحة ، لأن رجاله كلهم ثقات ، وعقبة بن أوس قد وثقه ابن سعدو المعجلي وابن حبان ، وهؤلاء وإن كانوا متساهلين في التوثيق كما أشار إليه المصنف ، فاتفقهم عليه ، مع عدم توجه أي انتقاد عليه ، بل قبله الحفاظ من بعدهم ولم يردوه ، مثل الحافظ ابن حجر فقال في « التقریب » : « صفوق » . زد على ذلك أن من جملة من خرج الحديث ابن الجارود في كتابه « المنتقى » رقم ( ٧٧٣ ) ، وذلك منه توثيق لرجال له كما لا يخفى . ولذلك فالاعتماد في الرد على الحنفية في استدلالهم بهذا الحديث هل مازعموا ، إنما هو هل المعنى الآخر الذي أوضحه المؤلف جزاء الله خيراً .

توثيق المجاهيل وإن كانوا مقلين إذا لم ير في حديثهم ما ينكره ، وقد شرحت ذلك في الأمر الثامن من القاعدة السادسة من قسم القواعد . ولورأوا أن معنى هذا الحديث ما يزعمه الحنفية لما أثبتوا على عقبة ، بل لعلهم يجرحونه بمقتضى قاعدتهم في جرح المتفرد بالمنكر ، ولا سيما إذا كان مقلداً غير مشهور . والحنفية يردون الأحاديث الصحيحة الصريحة التي لا مطمئن في أسانيدھا البتة بدعوى مخالفتها للقرآن . حيث لا مخالفة كما مر في المسألة السابعة ، وكما يأتي في المسألة الخامسة عشرة ، فكيف يسوغ لهم أن يتشبثوا بهذا الحديث مع ما في سنده من الاحتلال ومع وضوح مخالفة معناه الذي يعتمدونه للقرآن . فإن قيل : وهل يحتمل معنى آخر ؟ قلت نعم ، وبيان ذلك أن من القتل ما يتبين فيه أن القاتل قصد القتل ، كالصور التي تقدم التمثيل بها من فضخ الرأس وما معه ونحو ذلك وما يقرب منه . ومنه ما يتردد فيه أقصد أم لم يقصد كمن أغضبه رفيقه وكان بيده فأس أو عصا كبيرة فضرب رأسه فقتله . ومنه ما يتبين أنه لم يقصد كمن ضرب رجلاً ضربات يسيرة بسوط أو عصا خفيفة فمات فهذه ثلاثة أضرب . وقوله في أول الحديث : « ألا إن دية الخطأ شبه العمد » مخرج للضرب الأول حتماً لأنه عمد محض لا يعقل أن يسمى خطأً شبه العمد ، فبقي الأخران والظاهر أنه شامل لهما . أما الثالث فواضح وأما الثاني فلأنه إذا لم يتبين قصد القتل فالأصل عدمه . فقوله بعد ذلك : « ما كان بالسوط والعصا » حقه أن يكون تقييداً ليخرج من الضرب الثاني ما كان بسلاح لأن استعمال السلاح يدل على قصد القتل ، وإن كانت قد تدافعه قرينة أخرى فيقع التردد ، ومن الحكمة في ذلك زجر الناس عن استعمال السلاح حيث لا يحل لهم القتل ، وفي ( صحيح مسلم ) من حديث أبي هريرة « قال رسول الله ﷺ : لا يشرب أحدكم إلى أخيه بالسلاح فإنه لا يدري أحدكم لعل الشيطان يتزع في يده فيقع في حفرة من النار » . وفيه من حديثه أيضاً « من أشار إلى أخيه بحديدة فإن الملائكة تلعنه حتى وإن كان أخاه لأبيه وأمه » . وفي ( المستدرک ) ج ٤ ص ٢٩٠ من حديث جابر قال : « نهى رسول الله ﷺ أن يتعاطى السيف مسلولاً » ومن حديث أبي بكر قال : « مر رسول الله ﷺ على قوم يتعاطون سيفاً مسلولاً ، فقال رسول الله ﷺ : لعن الله من فعل هذا ، أوليس قد نهيت عن هذا ؟ إذا سل أحدكم سيفاً ينظر إليه فأراد أن

ميناوله أخاه فليغمده ثم ليناوله إياه» وعلى ذلك المعنى فكلمة «ما» من قوله: «ما كان بالسوط والعصا» إما موصولة بدل بعض من «الخطأ شبه العمدة» وإما مصدرية زمانية، أي: وقت كونه بالسيف والعصا، كما قيل بكل من الوجهين فيما قصه الله تعالى عن شعيب: [إن أريد إلا الإصلاح ما استطعت] . هود: ٨٨ .

ويؤيد ذلك أن في بعض الروايات عند النسائي وغيره منها رواية أيوب عن القاسم ورواية هشيم عن خالد الحذاء عن القاسم «... الخطأ شبه العمدة بالسوط والعصا...» ليس فيه «ما كان»، وانه قيد في هذا ظاهر. على أن الشارع وإن قضى بأنه إذا كان القتل بسلاح ونحوه عمد حيث يتردد في القصد فإنه يبالغ في حض ولي الدم على أن لا يقتص. أخرج أبو داود في (السنن) من حديث أبي هريرة قال: «قتل رجل على عهد النبي ﷺ فرفع ذلك إلى النبي ﷺ فدفعه إلى ولي المقتول، فقال القاتل: يا رسول الله والله ما أردت قتله، قال فقال رسول الله ﷺ للولي: أما إنه إن كان صادقاً ثم قتلته لتدخلن النار. قال: فخلى سبيله» ثم أخرجه من حديث وائل بن حجر وفيه «قال كيف قتلته؟ قال ضربت رأسه بالفأس ولم أرد قتله...» قال الرجل: لحذه فخرج به ليقتله فقال رسول الله ﷺ: أما إنه إن قتله كان مثله...» وحديث وائل في (صحيح مسلم) وفيه «كيف قتلته؟ قال: كنت أنا وهو نختبئ من شجرة فسبني فأغضبني فضربتته بالفأس على قرنيه فقتلته...» وفي رواية «فلما أدبر قال رسول الله ﷺ: القاتل والمقتول في النار...». وتأوله بعضهم على أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان سأل الولي أن يعفو فأبى. وهذا ضعيف من وجهين: الأول: أنه ليس في القصة من الأمر بالعفو إلا ما وقع من بيان الإثم أو مابعده. الثاني: أنه ليس من سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم أن يأمر أحداً بترك حقه أمراً جازماً يأثم المأمور إن لم يمتثل له وقد رغب صلى الله عليه وآله وسلم إلى بريرة لما عتقت أن لا تفسخ نكاح زوجها فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: لا، وإنما أنا أشفع. قالت: فلا حاجة لي فيه. ولم يعتب هو بأبي وأمي ولا أحد من أصحابه على بريرة. فالصواب ما دل عليه حديث أبي هريرة أن إثم الولي إن قتل إنما هو مبني على قول القاتل: لم أرد قتله. مع قوة احتمال صدقه. وقد ذكر

الطحاوي في، مشكل الآثار، ج ١ ص ٤٠٩، الحديث ثم قال : « فكان معنى ذلك والله أعلم أن البينة التي كانت شهدت عليه بقتله لأخي خصمه شهدت بظاهر فعله الذي كان عندنا أنه عمد له لاشك عندنا فيه ، وكان المدعى عليه أعلم بنفسه وأما كان منه من ذلك فادعى باطناً كان منه في ذلك لا بجحة معه . . . . » .

أقول : لم أر في شيء من الروايات إقامة بينة أي شهود بل في بعض الروايات أن الولي قال : « أما إنه لو لم يعترف لأثقت عليه البينة » ، فإنما كان في الواقعة اعتراف الرجل بالضرب وبتعمده وبآثمه وصرته ، وضرب الرأس بالفأس يقتضي قصد القتل ، إلا أن هناك ما عارضه وهو أنه لم يسبق بينها عداوة وكانت الفأس بيد الجاني يخطب بها فثار غضبه بسبب السب فضرب بما كان في يده وادعى أنه لم يرد القتل وأقسم على ذلك . فالحديث يدل أنه في مثل هذه الحال يُقضى بأن القتل عمدٌ تأكيداً للزجر عن القتل والتنفير عنه ، ولا يمنع الولي من الاقتصاص ولكنه يحرم عليه فإن قيل : وكيف لا يمنع مما يحرم عليه ؟ قلت : لأنه لو منع منه حكماً لفات المقصود من تأكيد الزجر عن القتل . ويشبه هذا ما ثبت أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم كان يعطي الملحف في السؤال وإن كان غير مستحق ، وفي (مسند أحمد) و(المستدرک) وغيرهما من حديث أبي سعيد الخدري أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « أما والله إن أحداً لم يخرج بمسأته من عندي يتأبطها وما هي إلا نار . قال عمر : لم تعطها إياهم ؟ قال : ما أصنع ؟ بأبون إلا ذلك ويأبى الله لي البخل » . وفي (صحيح مسلم) من حديث عمر عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « إنهم خيروني أن يسألوني بالفحش أو يسألوني ، فليست بباخل » <sup>(١)</sup> .

فإذا حمل ذلك الحديث على المعنى الذي ذكرنا لم يكن مخالفاً لكتاب الله عز وجل ولا للسنة الصحيحة ولا للنظر المعقول ، فلا يكون منكراً ، وعلى هذا بنى من قواه من المحدثين ووثق راويه المتفرد به مع ما فيه من الحلل . فإن أبى الحنفية إلا المعنى الذي يتشبهون به

---

(١) وأخرجه ابن حبان في « صحيحه » بنحو حديث أبي سعيد كما في « الترغيب » ( ١٥ / ٢ ) ، وهو في « موارد الظلم » رقم ( ٢٠٧٤ ) مختصراً ، وإسناده حسن .

قلنا : فعلى ذلك يكون الحديث منكراً فبرء ويضعف روايه اتفاقاً .

يخذ أنف هرشي أو قفاها فإنما كلا جانبي هرشي لمن طريق

على انه سيأتي في الحديث الثاني التقييد بأن يكون القتل في مناوشة بين عشرين بدون ضغينة ولا حمل سلاح فيقتل رجل لا يدرى من قاتله . وعلى هذا فلو صح هذا الحديث وكان مطلقاً لوجب حمله على ذاك المقيد . ومقتضى الحديث أنه في تلك الصورة يقضى بأن القتل شبه عمد فينظر في المشيوعتين المتناوشتين فأيهما كان المقتول منها كانت دية مغلظة على الأخرى ، لأن الظاهر أن القاتل منها وأنها عاقلته ، فأما إذا كان هناك ضغينة وحمل سلاح فإنه يقضى بأن القتل عمد فيجعل قسامة ، وأما إذا عرف القاتل فله حكمه . والله أعلم .

قول الأستاذ : « ومنها حديث ابن عباس عن النبي ﷺ : شبه العمد قتيل الحجر والعصا فيه الدية مغلظة . أخرجه ابن راهويه » .

أقول : ذكره الزيلعي في ( نصب الراية ) ج ٤ ص ٣٣٢ وذكر أن ابن راهويه رواه عن عيسى بن يونس عن إسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن ابن عباس ، وأنه مختصر ، وأحال بتمامه على ما تقدم له يعني ج ٤ ص ٣٢٧ ومتن الحديث هناك : « العمد قود إلا أن يعفو ولي المقتول ، والخطأ عقل لا قود فيه ، وشبه العمد قتيل العصا والحجر ورمي السهم فيه الدية مغلظة من أسنان الابل » نسبه إلى ابن راهويه بالسند نفسه . والحديث في ( سنن الدارقطني ) ص ٣٢٨ من طريق : « يزيد بن هارون نا إسماعيل بن مسلم عن عمرو بن دينار عن ابن عباس قال : قال رسول الله ﷺ : العمد قود اليد ، والخطأ عقل لا قود فيه ، ومن قتل في عمية بحجر أو عصا أو بسوط فهو دية مغلظة في أسنان الابل » . وإسماعيل بن أمية ضعيف وقد اضطرب كما رأيت وجعل فيه في رواية ابن راهويه رمي السهم وهر عمد عند الحنفية . ورواه أبو داود وغيره من طريق سليمان بن كثير عن عمرو بن دينار عن طاوس عن ابن عباس يرفعه « من قتل في عمية أو رمياً تسكون بينهم بحجر أو سوط فعقله عقل خطأ ، ومن قتل عمداً فقود يده » . سليمان متكلم فيه . ورواه الدارقطني ص ٣٢٨ من طريق الحسن بن عمار عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس مرفوعاً . والحسن بن عمار ضعيف جداً . ورواه الدارقطني

ص ٣٢٧ من طريق حماد بن زيد عن عمرو بن دينار بسنده . والصحيح عن حماد أنه رواه مرسلًا ، قال أبو داود في باب « عفو النساء عن الدم » : « حدثنا محمد بن عبيدنا حماد ، ح ونا ابن السرح نا سفيان وهذا حديثه عن عمرو عن طاوس قال : من قتل . وقال ابن عبيد قال : قال رسول الله ﷺ : من قتل في عميا في رمي يكون بينهم بحجارة أو بالسياط أو ضرب بمصا فهو خطأ وعقله عقل الخطأ ومن قتل عمداً فهو قود ، وقال ابن عبيد : قود يد . . . . . وحديث سفيان أم » . ورواه ابن السرح عن سفيان بن عيينة عن عمرو عن طاوس قوله كما مر عن أبي داود ، ولكن رواه الشافعي كما في ( سنن البيهقي ) ج ٨ ص ٤٥ عن سفيان عن عمرو عن طاوس عن النبي ﷺ . ورواه البيهقي من طريق الوليد بن مسلم عن ابن جريج عن طاوس عن ابن عباس مرفوعاً ، والوليد شديد التدليس يدلّس التسوية . وقد رواه الدارقطني ص ٣٢٨ من طريق : « عبد الرزاق أنا ابن جريج أخبر عمرو بن دينار أنه سمع طاوساً يقول : الرجل يصاب في الرمي في القتال بالعصا أو بالسياط أو بالترامي بالحجارة يودى ولا يقتل به من أجل أنه لا يعلم من قاتله ؟ » قال ابن جريج : « وأقول : ألا ترى إلى قضاء رسول الله ﷺ في الهذليتين : ضربت إحداهما الأخرى بعمود فقتلتها ، إذ لم يقتلها بها ووداها وجنينها . أخبرنا ابن طاوس عن أبيه لم يجاوز طاوس » .

أقول : قصة الهذليتين ستأتي .

وأخرج أيضاً من طريق : « عبد الرزاق أنا ابن جريج أخبرني ابن طاوس عن أبيه ، قال : <sup>(١)</sup> عند أبي كتاب فيه ذكر العقول جاء به الوحي إلى النبي ﷺ . . . ففي ذلك الكتاب وهو عن النبي ﷺ : قتل العمية دية الخطأ ، الحجر والعصا والسرط ما لم يحمل سلاحاً » ومن طريق « عبد الرزاق عن معمر عن ابن طاوس عن أبيه أنه قال : من قتل في عمية رمياً بحجر أو عصا أو سرط ففيه دية مغلظة » .

فالروايات الصحيحة تجعله عن طاوس من قوله أو عنه عن النبي ﷺ مرسلًا ، وتفسيره بما سمعت ، وقد مر توجيه ذلك في آخر الكلام على الحديث السابق فلا متشبه فيه للحنفية .

(١) يعني ابن طاوس واسمه عبد الله . ن



و (العميا) فسرّها أهل الغريب كما في (النهاية) بقولهم : « أن يوجد بينهم قتيل يسمى أمره ، ولا يتبين قاتله » .

وأخرجه الدارقطني من طريق إدريس بن يحيى الخولاني : « حدثني بكر بن مضر حدثني حمزة النصيبي عن عمرو بن دينار حدثني طاوس عن أبي هريرة عن النبي ﷺ قال : من قتل في عمياً رميةً تكون بينهم ... » ثم أخرجه من طريق عثمان بن صالح : « أنا بكر بن مضر عن عمرو بن دينار ... » ومن وجه آخر عن عثمان بن صالح : « نا بكر بن مضر عن عمرو بن الحارث عن عمرو بن دينار » .

حمزة النصيبي هالك ، وعثمان بن صالح صالح في نفسه لكنه من الذين ابتلوا بخالد بن نجيع ، كانوا يسمعون منه فيملي عليهم ويخلط . وخالد هالك .

قول الأستاذ : « ومنها حديث ابن عباس في دية القاتلة بمسطح — وهو عود من أعواد الحباء — أخرجه عبد الرزاق » .

أقول : جاءت القصة من رواية جماعة من الصحابة :

الأول : زوج المراتين حمل بن مالك بن النابغة ومنه سمعه ابن عباس ، ففي (مسند أحمد) ج ٤ ص ٨٠ « ثنا عبد الرزاق قال : أنا ابن جريح قال : أنا عمرو بن دينار أنه سمع طاوساً يخبر عن ابن عباس عن عمر رضي الله عنه أنه نشد قضاة رسول الله ﷺ في ذلك ، فجاء حمل ابن مالك بن النابغة فقال : كنت بين بيتي امرأتين فضربت إحداهما الأخرى بمسطح فقتلتها وجنينها ، فقضى النبي ﷺ في جنينها بغرة وأن تقتل بها . قلت لعمرو : لا ، أخبرني عن أبيه بكذا وكذا . قال : لقد شككتني » . ورواه أبو داود عن أبي عاصم عن ابن جريح بمعناه إلى قوله : « أن تقتل » وبعده : « قال أبو داود قال النضر بن شميل : المسطح وهو الصوبج . قال أبو عبيد : المسطح عود من أعواد الحباء » .

ورواه البيهقي ج ٨ ص ٤٣ من طريق عبد الرزاق بنحوه وفيه من قول ابن جريح : « فقلت لعمرو : أخبرني ابن طاوس عن أبيه أنه قضى بديتها وبغرة عن جنينها . قال : لقد شككتني : ورواه النسائي من طريق عكرمة عن ابن عباس وفيه : « فرمت إحداهما

«الأخرى بحجر» . وروى الطبراني من طريق أبي المليح ابن أسامة الهذلي عن حمل بن مالك :  
 « أنه كان له امرأتان لحيازية ومعاوية ... فرفعت المعاوية حجراً فومت به اللحيانية وهي  
 حبلى فألقت جنيناً ، فقال حمل لعمران بن عويمر : ( أحي القاتلة ) أو إلي عقل امرأتي ، فأبى  
 فترافعا إلى النبي ﷺ فقال : العقل على العصابة » . ذكره ابن حجر في ترجمة عمران  
 من ( الإصابة ) .

الثاني : أخو المقتولة عويم ، ويقال : عويمر الهذلي . في ترجمته من ( الإصابة ) : « أخرج  
 ابن أبي خيثمة والهيثم بن كليب والطبراني وغيرهم من طريق محمد بن سليمان بن سحوال أحد الضعفاء  
 عن عمرو بن قنم بن عويم الهذلي عن أبيه عن جده قال : كانت أختي مليكة وامرأة منا يقال  
 لها : أم عفيف ... تحت رجل منا يقال له : حمل بن مالك ... فضربت أم عفيف أختي  
 بسطح بيتها ... » .

الثالث : أسامة بن عمير الهذلي روى الطبراني من طريق أبي المليح بن أسامة الهذلي عن  
 أبيه قال : « أتى النبي ﷺ بامرأتين كانتا عند رجل من هذيل يقال له حمل بن مالك فضربت  
 إحداهما الأخرى بعمود خباء فألقت جنيناً ميتاً فأتى مع الضاربة أخ لها يقال له : عمران بن عويم  
 ... فقال عمران : يا بني الله إن لها ابنين هما سادة الحلي وهم أحق أن يعقلوا عن أمهم . قال :  
 أنت أحق أن تعقل عن أختك ... » ذكره ابن حجر في ترجمة عمران من ( الإصابة ) .  
 وذكر في ( الفتح ) أن الحارث بن أبي أسامة أخرجه من طريق أبي المليح وفيه « فخذفت  
 إحداهما الأخرى بحجر » .

الرابع : المغيرة بن شعبة وحديثه في ( صحيح مسلم ) وغيره من طرق عن منصور عن  
 إبراهيم عن عبيد بن نضلة عن المغيرة وفيه « بعمود فسطاط » وفي رواية للترمذي « بحجر أو  
 عود فسطاط » . وروى النسائي من طريق الأعمش عن إبراهيم قال : « ضربت امرأة ضرثما  
 بحجر وهي حبلى فقتلتها بحجر ... » .

الخامس : أبو هريرة وحديثه في ( الصحيحين ) وغيرهما من طريق مالك عن ابن شهاب  
 عن أبي سلمة عن أبي هريرة « أن امرأتين من هذيل رمت إحداهما الأخرى فطرخت جنينها

.... » وفي رواية أخرى في ( الصحيحين ) من طريق يونس عن ابن شهاب بسنده وفيه « فرمت إحداهما الأخرى بحجر فقتلها ، وما في بطنها .... » وفي ( صحيح البخاري ) في « باب الكهانة » من « كتاب الطب » من طريق عبد الرحمن بن خالد عن ابن شهاب « ... فرمت إحداهما الأخرى بحجر فأصاب بطنها وهي حامل فقتلت ولدها الذي في بطنها ، ... » وفيه « ثنا قتيبة عن مالك عن ابن شهاب عن أبي سلمة عن أبي هريرة أن امرأتين رمت إحداهما الأخرى بحجر فطرحت جنينها .... » .

السادس : بريدة الأسلمي أخرج أبو داود والنسائي من طريق عبد الله بن بريدة عن أبيه أن امرأة حذفت ( أو حذفت ) امرأة فأسقطت .... ونهى يومئذ عن الحذف .

هذا ما تيسر الإشارة إليه من طرق القصة ؛ وقد رأيت الاختلاف في الفعل أضرب هو أم رمي أم حذف أم حذف . وفي الآلة : مسطح - حجر - عمود فسطاط . والطريق العلمية في مثل هذا أن يجمع فإن لم يكن فالترجيح . فقد يقال أما الفعل فحذف لأن الحذف هو الرمي عن جانب فكل حذف رمي ، ولا عكس ، وإنما كان ذلك سبباً للنهي عن الحذف لأن كلاً منها رمي بحجر ولتقاربها لفظاً . وقد يطلق على الرمي ضرب كما مر في بعض الروايات « ضربت امرأة ضررتها بحجر » وأما الآلة فقد يقال إنها حجر كان صوبجاً وذلك أن في رواية زوج المرأة « بمسطح » وفي رواية عنه « بحجر » وفي رواية أخي المقتولة « بمسطح » والمسطح كلمة مشتركة يطلق على الصوبج وهو ما يرقق به العجين ويخبز وقد يكون عند أهل البادية حجراً ، ويطلق على عمود الحباء والفساط ، فجاء في رواية منصور عن إبراهيم عن عبيد عن المغيرة « بعمود فسطاط » وفي رواية « بحجر أو عمود فسطاط » وفي رواية الأعمش عن إبراهيم « بحجر » فكأنه كان في أصل الرواية « بمسطح » فحمله بعضهم على أحد معنييه وبعضهم على الآخر ، وشك بعضهم . وفي رواية أبي المليح عن أبيه « بعمود حباء » وفي الأخرى منه « بحجر » فكأنه كان في الأصل « بمسطح » . وفي رواية أبي هريرة في ( الصحيحين ) « بحجر » ولم يختلف عليه ، فإن اتجه ذاك التوجيه وإلا فما اتفق عليه الشيخان أرجح .

إذا تقرر هذا فنقول : إن حذف المرأة صاحبها بحجر ليس مما يتبين به مطلقاً قصد القتل .

فإن قيل عدم استيفصال النبي صلى الله عليه وآله وسلم يدل على أن القتل بمثل ذلك شبه عمد على كل حال ، قلت : لم يذكر في شيء من الروايات اختلاف من الخصمين في القتل أعمد أم شبه العمد ؟ ولا في موجه بل تقدم في رواية أبي المليح عن حمل « فقال حمل لعمران بن عويمر ( أخي القتلة ) أدّ إليّ عقل امرأتي فأبى فترافعا » وفي روايته عن أبيه « فقال عمران يا بني الله إن لها ابنين هما سادة الحلي وهم أحق أن يعقلوا عن أمهم » . فقد اتفق الخصمان قبل الترافع وبعده على أن في القتل دية على العاقلة ، وإنما اختلفا في العاقلة التي تلزمها الدية في الواقعة الأخ أم الابنان ؟ ومعنى ذلك اتفاقهما على أن القتل شبه عمد . وافرض أن خصمين ترافعا إلى قاضٍ فقال أحدهما إن أخت هذا قتلت أختي شبه عمد وهو عاقلتها فأطالبه بالدية ، فقال الآخر : قد صدق ولكن للقاتلة بنون وهم أحق أن يعقلوا عن أمهم . ألا ترى أنه لا حاجة بالقاضي إلى السؤال عن صفة القتل ، لتصادق الخصمين على أنه شبه عمد ، وإنما اختلفا في غيره ؟

قول الأستاذ : « وقد أعلّ أبو حنيفة حديث الرضخ كما سيأتي » .

أقول في ( تاريخ بغداد ) ١٣ / ٣٨٧ من طريق « بشر بن مفضل قال : قلت لأبي حنيفة . . . قتادة عن أنس أن يهودياً رضخ رأس جارية بين حجرين فرضخ النبي ﷺ رأسه بين حجرين . قال هذيان » . فهل هذا إعلال ؟ قال الأستاذ ص ٨٠ : وأما حديث الرضخ فروي عن أنس بطريق هشام بن زيد ، وأبي قلابة عن عنة ، وفيه القتل بقول المقتول من غير بينة ، وهذا غير معروف في الشرع ، وفي رواية قتادة عن أنس إقرار القاتل لكن عن عنة قتادة متكلم فيها . <sup>(١)</sup> ثم راح يتكلم في أنس رضي الله عنه .

أقول : أما هشام فهو هشام بن زيد بن أنس بن مالك وحديثه هذا عن جده في ( الصحيحين ) وغيرهما ، وهشام غير مدلس وسماه من جده أنس ثابت ، ومع ذلك فالراوي عنه شعبة ومن عاداته التحفظ من رواية ما ينجس فيه التدليس ، وحديثه هذا في ( الصحيحين )

(١) قلت : قد صرح قتادة بالتحديث كما بينه المؤلف فيما يأتي ، فهل جهل ذلك الكوثري أم تجاهل ؟ أغلب الظن الثاني ، وعلى كل حال ، فهو كما قال الشاعر :

فإن كنت لا تدري فتلك مصيبة وإن كنت تدري فالمصيبة أعظم . ن

ومن عادتهما التحرز عما يخشى فيه التدليس فسماع هشام لهذا الحديث من جده أنس بن مالك ثابت على كل حال . وأما أبو قلابة فهو عبد الله بن زيد الجرمي وقد قال فيه أبو حاتم : « لا يعرف له تدليس » وذكر ابن حجر في ترجمته من ( التهذيب ) ما يعلم منه أن معنى ذلك أن أبا قلابة لا يروي عن من قد سمع منه إلا ما سمعه منه . وقد ثبت سماعه من أنس كما في قصة العرنين وغيرها وحديثه في ( الصحيح ) أيضاً ، فالحكم في حديثه هذا أنه سمعه من أنس .

وأما قتادة فدلّس لكنه قد صرح بالسماع . قال البخاري في ( الصحيح ) في « باب إذا أقر بالقتل مرة قتل به » : حدثني إسحاق أخبرنا حبان حدثنا همام حدثنا قتادة حدثنا أنس ابن مالك أن يهودياً رض رأس جارية بين حجورين . . . . فجىء باليهودي فاعترف ، فأمر به النبي ﷺ فرض رأسه بالحجارة . وقد قال همام : — « بحجورين » وفي ( مسند أحمد ) ٣٦ ص ٢٦٩ : « ثنا عفان قال ثنا همام قال : أنا قتادة أن أنساً أخبره . . . فأخذ اليهودي فجىء به فاعترف » وقام الكلام في ( الطليعة ) ص ١٠١—١٠٣ وترجمة أنس من قسم التراجم ، وفي مقدمة ( التنكيل ) أوائل الفصل الثالث وفي أثناء الفصل الخامس .

قال الأستاذ : « ومن رأيه ( يعني أبا حنيفة ) أيضاً أن القود بالسيف فقط تحقيقاً لعدم الخروج عن الماثلة المنصوص عليها في الكتاب » ١

أقول : الخروج عن الماثلة كما يكون بالعدوان ، فكذلك يكون بالنقصان ، وكما أن العدل يقتضي منع الولي من الاعتداء فكذلك يقتضي تمكينه من الاستيفاء ، ومن قتل إنساناً ظالماً برضخ رأسه بالحجارة فالقصاص أن يقتل مثل تلك القتلة ، فإن قيل : ربما يقع في هذا زيادة ما في الإيلام ؟ قلنا : وربما يقع نقص ما ، فهذا بذاك ، على أنها إن وقعت زيادة فخفيفة غير مقصودة ولا محققة ولا مازمة من أن يقال : إنه قتل مثل قتلته ، وفي تمكين الولي من ذلك شفاء لهيئته ، وتطبيب لنفسه ، وزجر للناس ، وردع عن الجمع بين القتل ظالماً وإساءة القتلة ، وقد شرع الله تبارك وتعالى رجم الزاني المحصن إبلاغاً في الزجر ، والقتل ظالماً أشد من الزنا . نعم قال الله تبارك وتعالى [ وجزاء سيئة سيئة مثلها فمن عفا وأصلح فأجره على الله ] وكما أن العفو قد يكون بترك المجازاة البتة فقد يكون بتخفيفها فغاية الأمر أن يكون الاقتصاص بضرب العنق أولى ، وعلى هذا يحمل ماورد في ذلك على ضعفه ومعارضة غيره له . والله الموفق .

## المسألة الثالثة عشرة

لاتعقل العاقلة عبداً

قال الأستاذ ص ٢٤ : « قول صاحب القاموس ( ع ق ل ) : وقول الشعبي لاتعقل العاقلة عمداً ولا عبداً . . . . معناه أن يجنى على عبد . . . قول الأصمعي : كلمت أبا يوسف بحضرة الرشيد فلم يفرق بين عقلته وعقلت عنه حتى فهمته » قال الأستاذ : « وعقلته يستعمل في معنى عقلت عنه ، قال الأكل في ( العناية ) : وسباق الحديث وهو : لاتعقل العاقلة عمداً . وسياقه وهو : « ولا صلحاً ولا اعترافاً » يدلان على ذلك لأن معناه : عمن عمد وعمن صالح وعمن اعترف ا هـ ويؤيده ما أخرجه أبو يوسف في ( الآثار ) عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم أنه قال : لاتعقل العاقلة العبد إذا قتل خطأ . وما أخرجه محمد بن الحسن في ( الموطأ ) عن عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن عبيد الله بن عبد الله بن عتبة بن مسعود عن ابن عباس قال : لاتعقل العاقلة عمداً ولا صلحاً ولا اعترافاً ولا ماجنى المملوك . . . ا هـ وما جنى المملوك نص على أن المراد بقوله : لاتعقل العاقلة عبداً أن العاقلة لاتعقل عن العبد الجاني رغم كل متقول . وأخرج البيهقي بطريق الشعبي عن عمر : العمد والعبد والصلح والاعتراف لاتعقله العاقلة . ثم قال : هذا منقطع ، والمحفوظ أنه من قول الشعبي « ثم حكى عبارة أبي عبيد وفي آخرها » قال أبو عبيد فذاكرت الأصمعي فقال : القول عندي ما قال ابن أبي ليلى وعليه كلام العرب ، ولو كان المعنى على ما قال أبو حنيفة لكان : لاتعقل العاقلة عن عبد » ثم قال الأستاذ : « . . . ولا منافاة بين هذا وبين أن يأتي في لسان العرب : عقل عنه . بمعنى : ودى . بل : عقله . في هذا الباب بمعنى : عقل عنه . على الحذف والإيصال لأن أصل الكلام : عقل فلان قواثم الجمل ليدفعها دية عن فلان . فاستغنى عن المفعول الصريح وأوصل إلى المدفوع عنه بحذف — عن — وهذا من أسرار العربية ، والقصد من الآثار المروية عن عمر وابن عباس وإبراهيم النخعي والشعبي واحد . . . . »

أقول : عاقلة الإنسان عصبته على تفصيل معروف في كتب العلم ، فإذا قتل حرّاً خطأ

محضاً أو شبه عمد وثبت القتل ببيينة فالدية على عاقلة القاتل ، ومن الحكمة في ذلك أن أولياء المقتول يطلبون بثأره ، ومن شأن عصابة القاتل أن تقوم بدونه وهم يحقون في ذلك فيقال لهم : من شأنكم أن تقوموا بدونه فافغرموا ما لزم بفعله . وإن كان القتل عمداً أو لم يثبت إلا باعتراف القاتل لم يلزم العاقلة شيء . لأنهم قد يقولون في العمد : لو طلب دمه لم نقم بدونه ولا يحل لنا ذلك وهو أوقع نفسه باختياره . ويقولون في الاعتراف : هو جر البلاء باختياره وهكذا إذا لم يلزم شيء . إلا بمصالحته لأن ذلك كاعترافه .

وبقيت مسألتان :

الأولى : أن يقتل عبد حراً فليس في هذا شيء على عاقلة العبد ولا على عاقلة سيده . أما عاقلة العبد فلأنه مادام عبداً في معنى الأجنبي عنهم ، وأما عاقلة سيده فلأنهم يقولون : القاتل المطالب هو العبد ولا شأن لنا به ولا نقوم بدونه .

الثانية : أن يقتل حر عبداً ف قيل : إذا كان عمداً ثبت القود ، وقيل : لا قود بحال ، لأن هذا ليس من مظنة الفتنة ، فإن سيد العبد لا يمه أن يأخذ بثأر عبده وإنما يمه أن يأخذ مالا يستعير به منه . فأما إذا كان خطأ محضاً أو شبه عمد فلا قود اتفاقاً وإنما يجب المال ، واختلفوا في الواجب فقال قوم : الواجب قيمة العبد بالغة ما بلغت ، لأن سيده يستحق ما يعادل ما فاته ومقدار ذلك معروف وهو القيمة كما لو كان المقتول فرساً ، وإلى هذا رجع أبو يوسف وهو قول الشافعي وغيره . وقيل : الواجب دية لكن مقدارها هو القيمة بشرط أن لا تساوي دية الحر ولا تزيد عليها فإن ساوت أو زادت لم يجب إلا دون دية الحر بعشرة ، وهذا قول أبي حنيفة ولا يخفي ما فيه . ثم اختلفوا في تعريم العاقلة ، فقال قوم : ليس عليها شيء . لأنه إن كان الواجب قيمة فكما لو كان المقتول فرساً ، وإن كان دية فليس من شأن سيد العبد أن يطلب دم القاتل فيكون ذلك من مثار تعصب عاقلته . وقال أبو حنيفة : تلزم العاقلة . احتج مخالفوه بما روي عن الشعبي : لا تعقل العاقلة عمداً ولا عبداً ولا صلحاً ولا اعتراًفاً . فقال أبو حنيفة : إنما معنى هذا وارد في المسألة الأولى ، وهي أن يكون العبد هو القاتل فردة الأصمعي بما مر وأجاب الأستاذ بما سمعت .

وأقول : أما ما ذكر عن إبراهيم ، فقله : « قتل » لأدري أبا لبناء للفاعل أم المفعول ، فإن كان للمفعول وهو الظاهر فهو نص في خلاف قول أبي حنيفة . فإن قيل : رواية أبي حنيفة له تدل على أنه عنده بالبناء للفاعل ، قلنا : بل رواية أبي يوسف له تدل أنه عنده بالبناء للمفعول ، والحق أطراح هذين فإن إبراهيم تابعي ، والعالم كأبي حنيفة وأبي يوسف قد يروي من أقوال التابعين ما لا يقول به ، لكن إذا ثبت أن المعروف في اللغة : عقلت القتيل . دون : عقلت القاتل . تبين أن الفعل في قول إبراهيم مبني للمفعول وهو الظاهر .

وأما الأثر عن ابن عباس فليس من الواجب مطابقتها لما روي عن غيره ، بل هي خمس مسائل اتفق القولان على ثلاث ، وانفرد كل منها بواحدة ، ويتعين الجزم بهذا إذا كان المعروف في اللغة : عقلت القتيل ، لا عقلت القاتل . فتبين أن المدار على اللغة .

فأما ما ذكره صاحب ( العناية ) فليس بشيء . بل المعنى لا تعقل العاقلة دية عمد ولا قيمة عبد ولا واجب صلح ولا واجب اعتراف . وأما تحقيق الأستاذ فيقال له : العبارة التي زعمت أنها الأصل وهي « عقل فلان قوائم الإبل ليدفعها دية عن فلان » إنما تعطي بمقتضى العربية أن فلاناً الثاني هو القاتل فإننا نقول : « دفعت عن فلان الدين الذي عليه » وأدبت عنه الدية التي لزمته » ويصح أن يقال بهذا المعنى : « ودبت عنه » أي : أدبت عنه الدية التي لزمته ، فأما المقتول فإنما يقال : « ودبته » وقد يقال : هذه دية من القتيل أي بدل عنه قال الشاعر :

عقلنا لها من زوجها عدد الحصى

قال ابن قتيبة في ( كتاب المعاني ) : « يقول قتلنا زوجها فلم تجعل عقله إلا همها . . . . والمغموم يوالع بلقط الحصى وعدة » و « من » هذه هي البدلية مثلها في قوله تعالى : [ أرضيتم بالحياة الدنيا من الآخرة ] وفي صغار كتب العربية أن « عن » للمجاوزة ، وإذا أدبت الدية فإنما جعلتها تجاوز ذمة القاتل كما تقول : أدبت عن فلان الدين الذي كان عليه ، ولا معنى لمجاوزتها للمقتول .

وبعد فلا ريب أن الأصل « عقلت قوائم الإبل » لكن استغنوا عن القوائم على كل حال فقالوا : « اعقل ناقتك » ثم كثر عقل الإبل في الدية فاستغنوا في ذكر الدية عن لفظ الإبل ،



يقول ولي المقتول أو المصلح : اعقلوا . ويقول أولياء القاتل : سنعقل . وكثر ذلك حتى صار المتبادر من العقل في قضايا القتل معنى الدية فاستعمل في معناها حتى جمع جمعها ف قيل : «عقول» بمعنى «ديات» . فإذا قيل في قضايا القتل : عقلته . فعناه : وديته . أي أدبت ديته . وإذا قيل : عقلت عنه . فالمعنى : وديت عنه . أي أدبت عنه الدية التي كانت مستقرة عليه فجعلتها تجاوزه . هذا هو المعروف في العربية .

## المسألة الاربعة عشرة

### تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً

في ( تاريخ بغداد ) ١٣ / ٣٩١ حكايستان عن أبي عوانة « كنت عند أبي حنيفة جالساً فأناته رسول من قبل السلطان . . . فقال يقول الأمير : رجل سرق ودياً فأتى ؟ فقال غير متعج : إن كانت قيمته عشرة دراهم فاقطعوه . . . » قال الأستاذ ص ١٢ : « قال الإمام محمد بن الحسن الشيباني في ( الآثار ) : أخبرنا أبو حنيفة عن حماد عن إبراهيم : لا يقطع السارق في أقل من ثمن المجن ، وكان ثمنه يومئذ عشرة دراهم ولا يقطع بأقل من ذلك . . . » قال الإمام محمد في ( الموطأ ) : قد اختلف الناس فيما تقطع فيه اليد فقال أهل المدينة ربع دينار ورووا أحاديث ، وقال أهل العراق : لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم ورووا ذلك عن النبي ﷺ وعن عمر وعن عثمان وعن علي وعن عبدالله بن مسعود وعن غير واحد فإذا جاء الاختلاف في الحدود أخذ فيها بالثقة وهو قول أبي حنيفة والعامية من فقهاءنا . يعني أن ربع الدينار نحو ثلاثة دراهم والحدود مما يدرأ بالشبهات فالأخذ برواية عشرة دراهم في القطع أحوط فيؤخذ بها حيث لم يعلم الناسخ من المنسوخ من تلك الآثار المختلفة » .

أقول : رأيت للحنفية مسالك في محاولة التخلص من الأحاديث الصحيحة في هذه المسألة فشطت للنظر فيها هنا .

المسلك الأول هذا الذي تقدم ، وحاصله أن الدليلين إذا تعارضا عمل بالناسخ ، فإن لم يعلم خبالا رجح . تعارضت الأدلة هنا ولم يعلم الناسخ فتعين العمل بالراجح . ومن المرجحات نفى

الحد ، أي أنه إذا كان أحد الدليلين المتعارضين مثبتاً لحدٍ والآخر نافياً له ، كان ذلك ممسكاً يقتضي ترجيح الثاني . فالأحاديث الموجبة لقطع في ربع دينار مثبتة للحد في ماساوي ذلك وما زاد عليه . والأحاديث الدالة على أنه لا قطع في أقل من عشرة دراهم نافية للحد فيما دون ذلك ، فجاء التعارض فيما يساوي ربع دينار أو يزيد عليه ولكنه لا يبلغ العشرة ، ولم يعلم الناسخ فتراجع النافي .

والجواب عن هذا أن ما يذكر في أنه لا قطع فيما دون العشرة لا يثبت كما ستراه مفصلاً فليس بدليل أصلاً . به ثبت فعلاً نفي الحد من المرجحات فيه نظر ، وما يذكر فيه من السنة لا يثبت . به ثبت فلا حجة فيه للاتفاق على أن الحد يثبت بنجر الواحد ونحوه مما يقول الحنفية أنه دليل فيه شبهة ، وإنما الشبهة التي يدرك بها الحد ما يقتضي عذراً ما للفاعل كمن أخذ ماله فيه حق ، فإن له أن يقول : لم أسرق وإنما توصلت إلى أخذ حقي ، وكالواطي . في نكاح بلا ولي فإن له أن يقول لم أذن وإنما أتيت امرأتي . فأما من يقول سرت عالماً بأن السرقة حرام ، لكن قد تعارضت الأدلة في أن سرقتي هذه توجب الحد . فلا عذر له ، ولا يدرك عنه الحد ، كما لا يدرك عن عمر قال : « سرت عالماً » بأن السرقة حرام ، ولكن لم أعلم بأن حكم الإسلام قطع يد السارق . بل ذاك أولى فإنه إذا لم يعذر بجعل وجوب الحد من أصله فكيف يعذر بالتردد فيه ؟ به ثبت أن نفي الحد من مقتضيات الترجيح . فللمثبت مرجحات أقوى من ذلك كما ستراه إن شاء الله .

المسلك الثاني للطحاوي . بدأ في كتابه ( معاني الآثار ) بذكر حديث ابن عمر « أن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم قطع في بجن ثمنه ثلاثة دراهم » وهو في ( الموطأ ) و ( الصحيحين ) وغيرها ، رواه مالك وجماعة عن نافع عن ابن عمر فهو في أعلى درجات الصحة . ثم ذكر الطحاوي أنه لا حجة فيه على أنه لا يقطع فيما دون ذلك . ثم روى من طريق أبي واقد صالح بن محمد بن زائدة عن عامر بن سعد بن أبي وقاص عن أبيه رفعه « لا يقطع السارق إلا في ثمن البجن » . قال الطحاوي : « فعلنا بهذا أن رسول الله صلى الله عليه وسلم وقفهم عند قطعه في البجن على أنه لا يقطع فيما قيمته أقل من قيمة البجن » .

أقول : أبو واقد هذا ذكر بصلاح في نفسه وغزو ، قال أحمد : « ما أرى به بأساً » لكنهم ضعفوه في روايته ، قال ابن معين : « ضعيف الحديث » وضعفه أيضاً علي ابن المديني والعجلي وأبو زرعة وأبو داود والنسائي وأبو أحمد الحاكم وابن عدي ، وقال البخاري وأبو حاتم والساجي : « منكر الحديث » . وقال ابن حبان : « كان ممن يقلب الأخبار والأسانيد ولا يعلم ، ويسند المرسل ولا يفهم ، فلما كثر ذلك في حديثه وفحش استحق الترك » ومما أنكره عليه حديثه عن سالم عن أبيه عن عمر رفعه : « من وجدته قد غل فأحرقوا مثاعه » قال البخاري : « هو حديث باطل ليس له أصل » وقد ذكر الطحاوي حديثه هذا عن سالم في ( مشكل الآثار ) على ما في ( المختصر ) ج ٢ ص ٢٣٨ ، <sup>(١)</sup> وفي ( المختصر ) عن الطحاوي : « وكتاب الله يخالف ذلك ، قال الله تعالى : [ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما جزاء بما كسبا ] فإذا لم يكن في سرقة مال ليس لاسارق فيه شركة سوى قطع اليد لاجزاء له غير ذلك فأحرى أن لا يجب عليه في غلول مال له فيه حظ إحراق رحله » .

أقول : دلالة الآية على أنه لاجزاء غير ذلك دلالة لا يقول بها الجمهور . وعلى القول بها فإنما يتجه ما بناء الطحاوي عليها لو كان على الغال قطع إذ يقال ليس على السارق إلا القطع مع أنه لاشبهة له فكيف يزداد الغال على القطع مع أن له شبهة ؟ . فإما أن يكون على السارق الذي لاشبهة له القطع وليس على الغال لشبهة قطع ولكن عليه عقوبة دون ذلك . فليس في هذا ما ينكر ، كما أن على الزاني المحصن الرجم فقط وليس على غير المحصن رجم ولكن عليه الجلد . وكما أن من ارتكب موجب الحد يحد ولا يعزر ومن ارتكب مادون ذلك لم يحد ولكنه يعزر .

رد الطحاوي حديث أبي واقد في الغال بدعوى مخالفة لاحقيقة لها ، لدلالة لا يقول بها الجمهور ، ثم احتج بحديث أبي واقد نفسه هنا مع مخالفته مخالفة محققة لدلالة متفق عليها من الآية نفسها ، فإن حديثه هنا ينفي القطع عن عدد كثير يحق على كل منهم اسم « السارق » وهم كل من كان مسروقه أقل من قيمة المحن والآية توجب بضمومها قطع كل من يحق عليه

(١) الطبعة الثانية .

اسم « السارق » ودلالة العموم متفق عليها بل يقول الحنفية أنها قطعية . ثم يبالغ الطحاوي فيقول « فعلنا بهذا . . . » كأنه يرى أبا واقد معصوماً يوجب حديثه العلم . ويجعل ذلك أمراً مفروغاً منه ، وإنما الشأن في معرفة قيمة المجن

ومع ذلك لجاري الطحاوي في النظر في قيمة المجن . ذكر الطحاوي أن بعض أهل العلم يقول إنها ثلاثة دراهم بحديث ابن عمر السابق . قال : « وخالفهم في ذلك آخرون فقالوا : لا يقطع السارق إلا فيما يساوي عشرة دراهم فصاعداً » واحتجوا في ذلك بما حدثنا ابن أبي داود ( وهو إبراهيم بن سليمان بن داود الأسدي البرلسي ) و ( أبو زرعة ) عبد الرحمن بن عمرو الدمشقي قالوا : ثنا أحمد بن خالد الوهبي قال : ثنا محمد بن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس قال : كان قيمة المجن الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم .

أقول : ابن إسحاق متكلم فيه وفي حفظه شيء . كما في ( الميزان ) ، وقد اضطرب في الخبر كما يأتي فخره . هذا غير صالح للحجة أصلاً فكيف يعارض به حديث ( الموطأ ) و ( الصحيحين ) وغيرهما المتواتر عن نافع عن ابن عمر ؟ ومع هذا فالظاهر أن هذا لفظ ابن أبي داود كما يشير إلى ذلك تقديم الطحاوي له ، فأما الدمشقي فقال الحاكم في ( المستدرک ) ج ٤ ص ٣٧٨ : « حدثنا أبو العباس محمد بن يعقوب ( الأصم ) ثنا أبو زرعة الدمشقي ثنا أحمد بن خالد الوهبي ثنا محمد بن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس قال : كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم . وهذا هو الصواب من حديث الوهبي كذلك أخرجه الدارقطني في ( السنن ) ص ٣٦٩ : « نا محمد بن إسماعيل الفارسي نا أحمد بن عبد الوهاب بن نجدة نا أحمد بن خالد الوهبي » وكذلك أخرجه البيهقي في ( السنن ) ج ٨ ص ٢٥٧ : « ثنا أبو طاهر الفقيه أنبأ أبو بكر القطان ثنا أحمد بن يوسف السلمي ثنا أحمد بن خالد الوهبي . . . » كلاهما بلفظ الأصم عن الدمشقي إلا أن ابن نجدة قدم كلمة « يقوم » ذكرها بعد كلمة « المجن » . فإن قيل فالمعنى واحد . قلت : كلا ، لفظ الطحاوي يجعل العشرة قيمة « المجن الذي قطع فيه النبي ﷺ » والمحفوظ وهو لفظ الدمشقي وابن نجدة

والسلي يجعلها قيمة المجن مطلقاً كما تقول : كانت الغنم رخيصة في عهد فلان ، كان ثمن الشاة يقوم درهمين . فإن قيل وكيف يستقيم ذلك والمجان تختلف جودة ورداة ، وجدة وبلى ، وسلامة وعبياً ، وترخص في وقت وتغلو في آخر ؟ قلت : كأن قائل ذلك بلغه أن أقل ما قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم مجن ورأى أنه لا ينبغي القطع في أقل من ذلك ، وأعوزه أن يعرف ذاك المجن أو يعرف قيمته على التعيين أو يجد دليلاً يغنيه عن ذلك ، ففرع إلى اعتبار جنسه ليحمله على أقصى الاحتمالات احتياطاً ، أو على أولاهها في نظره ، فرأى أن العشرة أقصى القيم أو أوسطها أو غالبها أو أقصى الغالب أو أوسطه . فإن قيل فهلا تحمل كلمة «المجن» في لفظ الجماعة على ذلك المجن المهود الذي قطع فيه النبي ﷺ فتوافق لفظ الطحاوي ؟ قلت : يمنع من ذلك أمور .

الأول : أن الظاهر إرادة الجنس .

الثاني : قوله « كان . . . يقوم » وهذا يقتضي تكرار التقويم ولا يكون ذلك في ذاك المجن المعين .

الثالث : أنه لاداعي إلى حمل المحفوظ على الشاذ بما يخالف الحديث الثابت المحقق وهو حديث ابن عمر . فإن قيل قد يكون ابن عمر قوم باجتهاده فقال : عشرة . قلت : هذا باطل من أوجه .

الأول : أن الواجب في التقويم أنه إذا رفعت إلى الحاكم سرقة فكان المسروق مما لا يعلم لأول وهلة أنه بالقدر الذي يقطع فيه أولاً أن يبدأ الحاكم فيأمر العدول العارفين بتقويم المسروق ، وابن عمر في دينه وتقواه وورعه وعلمه بأنه سيبني على جهده قطع أيد كثيرة لا يظن به أن يحزم إلا مستنداً إلى ما جرى به التقويم بحضرة النبي ﷺ .

الثاني : أن أثبت الروايات وأكثرها عن ابن عمر بلفظ : « ثمنه » كما تراه في ( صحيح البخاري ) مع ( فتح الباري ) ، وأصل الفرق بين الثمن والقيمة أن الثمن هو ما يقع عوضاً عن السلعة ، والقيمة ما تقوم به السلعة فن اشترى سلعة بثلاثة دراهم ، وكانت تساوي أكثر أو أقل فالثلاثة ثمنها ، والذي تساويه هو قيمتها ، فإذا أتلّف رجل سلعة الآخر فقومت بثلاثة دراهم

فقضى بها الحاكم فقد لزمته الثلاثة عوضاً عن السلعة ، فصح أن تسمى ثمناً لها فهكذا السلعة المسروقة لا يحسن أن يقال : « ثمنها ثلاثة دراهم » إلا إذا كانت قومت بأمر الحاكم بثلاثة دراهم فقضى بحسب ذلك . وكأن هذا هو السر في اعتناء البخاري باختلاف الرواة في قول بعضهم « ثمنه » وبعضهم « قيمته » مع أن قول بعضهم « قيمته » لا يخالف ما تقدم ، لأن ما وقع به التقويم فالتقضاء يصح أن يسمى « قيمة » لكن ما لم يعلم أنه وقع به التقويم فالتقضاء ، فإنه لا يصح أن يسمى ثمناً فتدبر .

الثالث : أن ابن عمر لو بنى على حدسه لكان الغالب أن يتردد .

الرابع : أن الاختلاف في تقويم السلعة بين عارفها وعارفي قيم جنسها في المكان والزمان الواحد لا يكون بهذا القدر ، يقول هذا : ثلاثة . ويقول الآخر : عشرة . قال ابن حجر في ( الفتح ) : « محال في العادة أن يتفاوت هذا التفاوت الفاحش . . . . وإنا يتفاوت بزيادة قليلة أو نقص قليل لا يبلغ المثل غالباً » . ومع هذا فقد جاء في بعض الروايات عن ابن عمر كما في ( سنن أبي داود ) والنسائي « أن النبي ﷺ قطع يد سارق سرق ترساً من صفة النساء ثمنه ثلاثة دراهم »<sup>(١)</sup> وهذا يدل على اتفاق ابن عمر للواقعة ومعرفة بها فهو المقدم على غيره . هذا كله على فرض صحة خبر ابن إسحاق ، وقد علمت أنه لا يصح ، وسيأتي تمام ذلك والصواب مع صرف النظر عن الصحة أن القائل عشرة دراهم إنما نظر إلى الجنس على ما تقدم بيانه . فإن قيل فقد قال أبو داود في ( السنن ) : « حدثنا عثمان بن أبي شيبة ومحمد بن أبي السري العسقلاني وهذا لفظه وهو أتم - قالوا : ثنا ابن غير عن محمد بن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس قال : قطع رسول الله ﷺ يد رجل في مجن قيمته دينار أو عشرة دراهم » .

قلت : هذا لفظ ابن أبي السري كما صرح به أبو داود ، وابن أبي السري وإن حكى ابن الجنيدي أن ابن معين وثقه فقال قال أبو حاتم : « لين الحديث » وقال مسلمة : « كان كثير الوهم وكان لا بأس به » . وقال ابن وضاح : « كان كثير الحفظ كثير الغلط » ، وقال ابن

(١) قلت : وإسناد هذه الرواية صحيح على شرط الشيخين . ن

عدي : « كثير الغلط » . والمحفوظ عن ابن غير كما تقدم نا شعيب بن أيوب نا عبد الله بن غير ...  
والظاهر أن لفظ عثمان بن أبي شيبة هكذا .

فإن قيل : فقد قال ابن أبي شيبة في ( المصنف ) : « حدثنا عبد الأعلى عن محمد بن إسحاق قال : حدثني أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس : لا يقطع السارق في دون ثمن المجن ، وثمن المجن عشرة دراهم » وذكره البخاري في ( التاريخ ) ج ١ قسم ٢ ص ٢٧ عن عياش عن عبد الأعلى نحوه . فكلمة « المجن » الأولى للمد فكذلك الثانية .

قلت : ليس هذا بل لازم بل الثانية للجنس كما في غالب الروايات ، على أنه يمكن أن تكون الأولى للجنس أيضاً ، ويمكن أن تكونا معاً للعهد ، ولكن التقييم استنباطي على ما تقدم لا تحقيقي .

فإن قيل : فقد قال ابن الترمذي « قال صاحب ( التمهيد ) : ثنا عبد الوارث ثنا قاسم ثنا محمد ثنا يوسف ثنا ابن إدريس ثنا محمد بن إسحاق عن عطاء عن ابن عباس قال : « قوم المجن الذي قطع فيه النبي ﷺ عشرة دراهم » .

قلت : المحفوظ عن ابن إدريس ما قاله الدارقطني ص ٣٦٨ : « ثنا ابن صاعد ثنا ابن خلاد بن أسلم ثنا عبد الله بن إدريس عن محمد بن إسحاق عن عطاء عن ابن عباس قال : « كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم » سند الدارقطني أقصر وأثبت فإن محمد بن وضاح كان ممن يخطئ . وقاسم بن أصبغ اختلط بأخرة » .

هذا وقد اضطرب ابن إسحاق في هذا الحديث فرواه مرة عن عطاء عن ابن عباس كما هنا ، ومرة عن أيوب بن موسى عن عطاء كما مر ، وقال مرة عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده كما يأتي ، ومرة عن عمرو بن شعيب عن مجاهد عن عبد الرحمن بن أبي ليلى قوله ، ذكره البخاري في ( التاريخ ) ومرة عن عمرو بن شعيب عن عطاء أن ابن عباس كان يقول : « ثمن يومئذ عشرة دراهم » أخرجه النسائي وذكره البخاري في ( التاريخ ) ج ١ قسم ٢ ص ٢٧ ، ورواه مرة عن عمرو بن شعيب عن عطاء مرسلًا كما في ( الفتح ) ، ومرة عن أيوب بن موسى عن عطاء مرسلًا ، لم يذكر فيها ابن عباس وجعله من كلام عطاء ، ذكر النسائي الثانية قال : « أخرجهني »

محمد بن وهب قال : حدثنا محمد بن سلمة قال : حدثني ابن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء ، مرسل .

فإن قيل فقد قال أبو داود : « رواه محمد بن سلمة وسعدان بن يحيى عن ابن إسحاق بإسناده » وظاهر هذا الوصل .

قلت : لم يذكر أبو داود من حديثه عن محمد بن سلمة ، والنسائي ذكر ذلك وحقيقه فهو أولى . وفي كلام النسائي ما يدل على ترجيح الإرسال فإنه قال عقب ذلك : « أخبرني حميد بن مسعدة عن سفيان — هو ابن حبيب — عن العزمي — هو عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء قال : أدنى ما يقطع فيه ثمن المجن . قال : وثمن المجن يومئذ عشرة دراهم » وفي ( مصنف ابن أبي شيبة ) : « حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن عبد الملك بن أبي سليمان عن عطاء قال : أدنى ما يقطع فيه السارق ثمن المجن . وكان يقوم المجن في زمانهم ديناراً أو عشرة دراهم » . وقال ابن التركاني : « في ( كتاب الحجج ) لعيسى بن أبان . . . » ثم قال : « وفي ( كتاب الحجج ) عن مصعب بن سلام ويعلی بن عبيد قالوا : ثنا عبد الملك عن عطاء أنه سئل ما يقطع فيه السارق ؟ قال : ثمن المجن ، وكان في زمانهم يقوم ديناراً أو عشرة دراهم » .

وهذا الحديث في حكمه مختلف فيه تعم به الباوى ، وعطاء إمام جليل فقيه معمر ، كان بمكة حيث ينتابها أهل العلم من جميع الأقطار ، وله أصحاب أئمة حفاظ فقهاء كانوا أعلم به وألزم له من أيوب بن موسى وعمرو بن شعيب ، فلو كان عنده هذا الحديث عن ابن عباس لما فاتهم . وهذا عبد الملك بن أبي سليمان وهو من أثبت أصحاب عطاء لم يكن عنده عنه إلا قوله كما تقدم . وهذا ابن جريج أعلم أصحاب عطاء وألزمهم له جاء عنه أنه قال : « لزمت عطاء سبع عشرة سنة » وقال : « جالست عمرو بن دينار بعد ما فرغت من عطاء » ، وكان يداس عن غير عطاء فأما عن عطاء فلا ، قال : « إذا قلت : قال : عطاء فأنا سمعته منه وإن لم أقل سمعت » ، وإنا هذا لأنه كان يرى أنه قد استوعب ما عند عطاء فإذا سمع رجلاً ينهر عن عطاء بما لم يسمعه منه رأى أنه كذب فلم يستحل أن يحكيه عن عطاء . وهذا لما قال أبو إسحاق : « قال أبو صالح ( ذكوان ) و ( عبد الرحمن بن هرمز ) الأعرج : ليس أحد يحدث عن أبي



هريرة إلا علمنا أصادق هو أم كاذب » يريدان أنه إذا حدث عن أبي هريرة بما لم يسمعه منه علما أنه كاذب ، لإحاطتها بحديث أبي هريرة . وقال الإمام أحمد : « ابن جريج أثبت الناس في عطاء » وكان ابن جريج يذهب إلى هذا المذهب ، قال ابن الترمذاني : « في ( مصنف عبد الرزاق ) عن ابن جريج قال كان يقول : لا تقطع يد السارق في أقل من عشرة دراهم . ومع هذا كله لم يكن عند ابن جريج عن عطاء في هذا إلا ما ذكره الطحاوي في أواخر كلامه ، قال : « حدثنا إبراهيم بن مرزوق قال : ثنا أبو عاصم عن ابن جريج قال : كان قول عطاء على قول عمرو بن شعيب : لا تقطع اليد في أقل من عشرة دراهم ، وهذا يشر بأن عطاء إنما أخذ هذا القول عن عمرو بن شعيب ، وهذا عكس مازعه ابن إسحاق ، أفيجوز أن يكون عند ابن جريج عن عطاء عن ابن عباس فيترك أن يقول : كان قول عطاء على قول ابن عباس . ويعدل إلى عمرو بن شعيب ؟ »

وقد كان لابن عباس أصحاب حفاظ فقهاء كانوا ألزم له وأعلم به من عطاء ولم يرو أحد منهم عنه في هذا الباب شيئاً ، فأما ما روى عبد الرزاق عن إبراهيم بن أبي يحيى عن داود بن حصين عن عكرمة عن ابن عباس قال : « ثمن المجن الذي يقطع فيه دينار » ذكره ابن الترمذاني ، فليس بشيء ، إبراهيم ساقط ولا سيما إذا لم يصرح بالسماع ، وأما حسن ظن الشافعي به فكأنه كان متمسكاً لما سمع منه الشافعي ثم ظهر فساد ، وقد قال ابن أبي شيبة في ( المصنف ) : « حدثنا عبد الوهاب الثقفي عن خالد ( بن مهران الحذاء ) عن عكرمة قال : تقطع اليد في ثمن المجن . قال قلت له : ذكر لك ثمنه ؟ قال : أربعة أو خمسة . وعبد الوهاب وخالد من الثقات المشهورين . أفتراه يكون عند عكرمة عن مولاه ابن عباس أنه دينار أو عشرة دراهم فيعدل عنه إلى مالا يدري عن من أخذه مع شكه فيه ؟ فهذا كله يبين أن ابن عباس لم يقل ما رواه ابن إسحاق قط ، وأن عطاء لم يحدث به عن ابن عباس قط ، وإنما هو قول عطاء ، وقد علمت مع ذلك أنه مبني على الخدس . والله الموفق .

فإن قيل : فقد قال البخاري في ( التاريخ ) : « وقال الوليد بن كثير حدثني من سمع عطاء عن ابن عباس — مثله » . قلت : وصله الدارقطني ص ٣٦٩ « حدثنا أحمد نا شعيب بن

أيوب نا أبو أسامة عن الوليد بن كثير حدثني من سمع عطاء عن ابن عباس أن ثن المجن يومئذ عشرة .

قلت : أبو أسامة كان يدلّس ثم ترك التدليس بأجرة ولا يُدرى متى حدث بهذا ؟ وشيخ الوليد لا يدري من هو ، ولو كان به طُرُق لما كنى عنه ، وقد كان من أهل بلد الوليد ممن يحدث عن عطاء محمد بن عبد الله العزمي الهالك ولا يبعد أن يكون الوليد إنما سمعه منه فليس في هذا ما يجدي ، والصواب ما تقدم .

قال الطحاوي : « حدثنا ابن أبي داود وعبد الرحمن بن عمرو الدمشقي قال : ثنا الوهي قال : ثنا ابن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده - مثله » يعني مثل حديثه المتقدم الذي رواه بهذا السند عن ابن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس وقد أقمنا الحجة على أن ذاك اللفظ ليس هو لفظ الدمشقي ولا الوهي ولا ابن إسحاق فيأتي مثل ذلك هنا ، وقد قال الدارقطني ص ٣٦٩ : « نا محمد بن القاسم بن زكريا نا هارون بن إسحاق نا المحاربي نا محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : كان ثن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم . نا محمد بن مخلد نا محمد بن هارون الحرلي أبو جعفر هو أبو نشيط نا أحمد بن خالد الوهي نا محمد بن إسحاق بإسناده نحوه » .

وفي ( نصب الراية ) ج ٣ ص ٣٥٩ أن ابن أبي شيبة روى في ( مصنفه ) عن عبد الأعلى عن ابن إسحاق \* عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : لا يقطع السارق في دون ثن المجن . قال عبد الله : وكان ثن المجن عشرة دراهم » وفي ( تفسير ابن كثير ) أن ابن أبي شيبة روى عن ابن غنيم وعبد الأعلى عن ابن إسحاق - فذكر مثله . والذي وجدته في النسخة التي وقفت عليها من ( المصنف ) « حدثنا عبد الرحيم بن سليمان عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : سمعت النبي ﷺ يقول : القَطْع في ثن المجن » وفيها « حدثنا عبد الأعلى وعبد الرحيم بن سليمان عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده - قال : كان يقول : ثن المجن عشرة دراهم » وفي ( سنن البيهقي ) ج ٨ ص ٢٥٩ من طريق أبي يعلى « ثنا ابن غنيم ثنا أبي ثنا محمد بن إسحاق [ عن عمرو بن شعيب ] <sup>(١)</sup> عن أبيه

(١) سقطت من الأصل . ن

عن جده قال : كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم . وقال الدارقطني ص ٣٦٨ : « حدثنا الحسين بن إسماعيل ثنا يوسف بن موسى ثنا عبد الله بن إدريس وعبد الله بن غفر عن ابن إسحاق ح ونا محمد بن القاسم بن زكريا نا هارون بن إسحاق نا المحاربي عن محمد ابن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : كان ثمن المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم عشرة دراهم . وفي ( مسند أحمد ) ج ٢ ص ١٨ « ثنا ابن إدريس ثنا ابن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن قيمة المجن على عهد رسول الله صلى الله عليه وسلم كان عشرة دراهم . وقال النسائي في ( السنن ) « أخبرنا خلاد بن أسلم عن عبد الله بن إدريس عن محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : كان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم . وفي ( نصب الراية ) ج ٣ ص ٤٦٦ عن ( مسند إسحاق بن راهويه ) « حدثنا عبد الله بن إدريس سمعت محمد بن إسحاق يحدث عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده أن النبي ﷺ قال : ما بلغ ثمن المجن ففيه القطع . وكان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم . قال : وسئل عن اللقطة ؟ فقال : عرفها سنة . هذه الرواية تدل أن هذا الحديث هو في الأصل قطعة من حديث عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده في اللقطة وغيرها . وفي ( مسند أحمد ) ج ٢ ص ٣٠٣ « ثنا ابن إدريس سمعت ابن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : سمعت رسول الله صلى الله عليه وسلم ورجلاً من مزينة يسأله عن ضالة الإبل . . . . . وسأله عن الحريسة التي توجد في مراتعها قال : فقال فيها ثمنها مرتين وضرب نكال ، قال : فما أخذ من أعطائه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن ، فسأله فقال : يا رسول الله اللقطة نجدها في السبيل العامر ؟ قال : عرفها سنة . . . . . وفي ( المسند ) ج ٢ ص ٢٠٧ « ثنا يزيد ( بن هارون ) أنا محمد بن إسحاق عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : سمعت رجلاً من مزينة وهو يسأل النبي ﷺ - فذكر نحو حديث ابن إدريس - قال : وسأله عن الثمار . . . . . فقال . . . . . ومن وجدته قد احتمل ففيه ثمنه مرتين وضرب نكال ، فما أخذ من جرانه ففيه القطع إذا بلغ ما يؤخذ من ذلك ثمن المجن . . . . . » فأما الحديث المختصر في القطع وقيمة المجن ففي ( المسند ) ج ٢ ص ٢٠٤ « حدثنا نصر بن باب

عن الحجاج ( بن أرطاة ) عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : قال رسول الله ﷺ : لا قطع فيما دون عشرة دراهم . وأخرج الدارقطني ص ٣٦٩ من طريق أبي مالك الجني عن حجاج بسنده نحوه ، وكذلك من طريق زفر بن الهذيل عن حجاج . وأخرج من طريق سلمة ابن الفضل « عن حجاج بإسناده : لا يقطع السارق في أقل من ثمن المجن ، وكان ثمن المجن على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم » . والحجاج بن أرطاة معروف بالتدليس عن الضعفاء وفيه كلام غير ذلك وفي ( نصب الراية ) : « قال في ( التنقيح ) : والحجاج بن أرطاة مدلس ولم يسمع من عمرو هذا الحديث » . وابن إسحاق أيضاً مدلس وهو ممن يروي عن الحجاج فأخلق به أن يكون سمع بعض رواياته لهذا الحديث عن الحجاج عن عمرو بن شعيب فرواها عن عمرو ابن شعيب تدليساً على تدليس . لكن قال البخاري في ( التاريخ ) ج ١ قسم ٢ ص ٢٧ « قال لنا علي حدثنا يعقوب قال : حدثنا أبي عن ابن إسحاق حدثني عمرو بن شعيب أن شعيباً حدثه أن عبد الله بن عمرو كان يقول — وحدثني أن مجاهداً أخبره أن عبد الرحمن بن أبي ليلى حدثه أن ثمن المجن يومئذ عشرة » . فهذا اللفظ الذي في هذه الرواية قوي لتصريح ابن إسحاق بالسماع ، وقال الدارقطني ص ٣٦٨ : « نا أحمد بن علي بن العلاء نا أبو عبيدة بن أبي السفر نا أبو أسامة عن الوليد بن كثير عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : كان ثمن المجن عشرة دراهم » . وأبو أسامة كان أولاً يدلس كما سبق ، فإن سلمت هذه الرواية من تدليسه كانت متابعة جيدة لابن إسحاق في هذا اللفظ الذي صرح فيه بالسماع .

فإن أغمضنا عن اضطراب ابن إسحاق وعن تدليس أبي أسامة قلنا : إنه يثبت أن عمرو ابن شعيب روى عن أبيه عن جده هذا القدر الذي اتفقت عليه رواية ابن إسحاق المصروفة بالسماع ورواية أبي أسامة عن الوليد بن كثير وهو « كان ثمن المجن يومئذ عشرة دراهم » .

ويبقى النظر في عمرو بن شعيب ، وقد لحص ابن حجر كلامهم فيه بقوله : « ضعفه ناس مطلقاً ، ووثقه الجمهور » ، ومن ضعفه مطلقاً فمحمول على روايته عن أبيه عن جده ، فأما روايته عن أبيه فربما دلس ما في الصحيفة . . . . فإذا قال حدثني أبي فلا ريب في صحتها . . . . وقد صرح شعيب بسماعه من عبد الله بن عمرو في أماكن . . . . لكن هل سمع منه جميع ما روى

عنه أم سمع بعضها والباقي صحيفة ؟ الثاني أظهر عندي وهو الجامع لاختلاف الأقوال فيه وعليه ينحط كلام الدارقطني وأبي زرعة .

فإن قيل فإذا لم يصرح بسماعه من أبيه من عبد الله بن عمرو فغاية ذلك أن يكون من الصحيفة ، وقد قال ابن حجر : « قال الساجي : قال ابن معين : هو ثقة في نفسه وما روي عن أبيه عن جده لاحجة فيه ، وليس بمتصل وهو ضعيف من قبل أنه مرسل ، وجد شعيب كتب عبد الله بن عمرو فكان يرويها عن جده إرسالاً وهي صحاح عن عبد الله بن عمرو غير أنه لم يسمها » قال ابن حجر : « فإذا شهد له ابن معين أن أحاديثه صحاح غير أنه لم يسمها ، وصح سماعه بعضها ، فغاية الباقي أن يكون وجادة صحيحة ، وهو أحد وجوه التحمل » وذكر بعد ذلك كلاماً ليعقوب بن شعبة وفيه : « وقال علي ابن المديني وعمرو بن شعيب عندنا ثقة وكتابه صحيح » قلت : الساجي لم يدرك ابن معين ، وقول ابن المديني : « كتابه صحيح » لعنه أراد كتابه الخاص الذي قيد فيه سماعته لا تلك الصحيفة ، وقد قال الإمام أحمد : « له أشياء مناكير وإنما يكتب حديثه يعتبر به ، فأما أن يكون حجة فلا » . وقال مرة : « ربما احتجنا به وربما وجس في القلب منه شيء » . كأنه يريد أن يحتج به إذا لم يكن الحديث منكراً ، وفي كلام لأبي زرعة « ما أقل مانصيب عنه مما روى عن غير أبيه عن جده من المنكر » وهذا يدل أن في روايته عن أبيه عن جده مناكير غير قليلة . وبذلك صرح ابن حبان في ( الثقات ) وراجع ( أنساب ابن السمعاني ) الورقة ٣١٩ ألف ، وذلك يدل على أحد أمرين : إما أن تكون تلك الصحيفة مع صحتها في الجملة عن عبد الله بن عمرو لم تحفظ كما يجب فوقع العبث بها . وإما أن يكون عمرو أو أبوه أو كلاهما كما يداس عن الصحيفة يداس عن غير الصحيفة .

فالذي يتحصل أن ما صرح فيه عمرو بالسماع من أبيه ، وبسماع أبيه من عبد الله بن عمرو فإنها تقوم به الحجة ، وما لم يصرح بذلك ففيه وقف ، ولم أر في شيء من طرق هذا الحديث التصريح بسماع أبيه من عبد الله بن عمرو ، فأما سماعه من أبيه فوقع التصريح به في لفظ « كان ثمن الحن يومئذ عشرة دراهم » في رواية ابن إسحاق عن عمرو ، ورواية أبي أسامة عن

عمرو ، ورواية أبي أسامة عن الوليد بن كثير عن عمرو ، إلا أن فيه اضطراب ابن إسحاق |  
وتدليس أبي أسامة مع عدم التصريح بسماع شعيب . وقد قال الشافعي لمن ناظره من الحنفية :  
« عمرو بن شعيب قد روى أحكاماً توافق أقاويلنا وتحالف أقاويلكم عن الثقات فرددتها  
ونسبتموه إلى الغلط فأنتم محجوجون » ، إن كان ممن ثبت حديثه ، فأحاديثه التي وافقناها  
وخالفتموها ، أو أكثرها ، وهي نحو ثلاثين حكماً حجة عليكم ، وإلا فلا نحتجوا به .  
وبعد اللتيا والتي إن صح شيء . عن عبد الله بن عمرو فهو « كان ثمن المجن يومئذ عشرة  
دراهم » فعلى فرض صحته فهو محمول على الجنس كما توضحه أكثر الروايات « كان ثمن المجن على عهد  
رسول الله ﷺ عشرة دراهم » وقد مر أنه لا حجة بذلك بعد قيام الحجة المحققة ان المجن الذي  
قطع فيه النبي ﷺ كانت قيمته ثلاثة دراهم .

فأما الجملة المرفوعة ولفظها فيما نسبته الزيلعي وابن كثير إلى ( مصنف ابن أبي شيبة )  
« لا يقطع السارق في دون ثمن المجن » وفي النسخة التي وقفت عليها من ( المصنف ) « القطع  
في ثمن المجن » وفي رواية ابن راهويه عن ابن إدريس عن ابن إسحاق عن عمرو « ما بلغ ثمن  
المجن ففيه القطع » فقد تقدم أنها قطعة من حديث اللقطة الطويل ، وقد تقدم رواية ابن  
إسحاق له عن عمرو . ورواه النسائي من طريق ابن عجلان عن عمرو « عن أبيه عن جده  
عبد الله بن عمرو » عن رسول الله ﷺ أنه سئل عن الثمر المعلق قال . . . . . ومن خرج بشيء  
منه فعليه غرامة مثليه والعقوبة ، ومن سرق شيئاً بعد أن يؤويه الجرين فبلغ ثمن المجن فعليه  
القطع . . . . . » ومن طريق ابن وهب « أخبرني عمرو بن الحارث وهشام بن سعد عن عمرو  
ابن شعيب عن أبيه عن جده عبد الله بن عمرو أن رجلاً من مزينة أتى رسول الله ﷺ فقال  
يا رسول الله كيف ترى في حريسة الجبل ؟ فقال : هي ومثلها والنكال ، وليس في شيء من  
الماشية قطع إلا فيما آواه المراح فبلغ ثمن المجن ففيه قطع اليد . . . . . » ومن طريق عبيد الله  
ابن الأحنس « عن عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده قال : سئل رسول الله ﷺ في كم تقطع  
اليده ؟ قال : لا تقطع اليد في ثمر معلق فإذا ضمه الجرين قطعت في ثمن المجن ، ولا تقطع في حريسة  
الجبل ، فإذا آوى المراح قطعت في ثمن المجن . » وأخرجه أبو داود في « اللقطة » من طرق عن

عمرو ، ويظهر منه أن الحديث أطول مما ساقه النسائي . فدار تلك الجملة المرفوعة على هذا الحديث . ولم أر في شيء من طرقه التصريح بسماع عمرو من أبيه ولا بسماع أبيه من عبد الله ابن عمرو ، وقد ذكر البيهقي في ( السنن ) ج ٨ ص ٢٦٣ حديث رافع بن خديج مرفوعاً « لا قطع في ثمر ولا كثرة » وحديث عمرو بن شعيب هذا فقال ابن التزكائي : « ذكر الطحاوي أن الحديث الأول قلقت العلماء متنه بالقبول واحتجوا به » ، والحديث الثاني لا يحتجون به ويطعنون في إسناده ولا سيما ما فيه مما يدفعه الإجماع من غرم المثليين » .

أقول : وإثنا الطعن في إسناده لمكان عمرو بن شعيب عن أبيه عن جده ، فليس للطحاوي أن يحتاج بتلك القطعة من هذا الحديث ولا بشيء من رواية عمرو عن أبيه عن جده وقد أخرج مالك في ( الموطأ ) قطعة من الحديث عن عبد الله بن عبد الرحمن بن أبي الحسين المسكي عن النبي ﷺ ، وابن أبي حسين إنما سمعه من عمرو بن شعيب كما صرح به مالك في رواية الشافعي عنه كما في ( مسنده ) بهامش ( الأم ) ج ٦ ص ٢٥٥ .

وعلى فرض صحة حديث اللقطة فالمراد بكلمة « الحن » ذاك الحن المهود الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم كأنه بعد أن قطع في الحن جاءه ذلك السائل فاستشعر من سؤاله حرصه على الالتقاط وما يقرب من السرقة أو يكونها ، فشدد عليه النبي ﷺ بذكر غرامة المثليين وجلدات النكاح ، ثم ذكر له القطع وعدل عن أن يقول : « ما بلغ ثلاثة دراهم » أو « ما بلغ ربع دينار » أيتنبه السائل لموضع العبارة ، ويعلم أن ذلك أمر مفروغ منه ، قد نفذ به الحكم وجرى به العمل ، ليكون ذلك أبلغ في المقصود من رده . ومثل هذا كثير في القرآن ترداد التذكير بأيام الله تعالى في الأمم السابقة . وفي الخبر أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم تلا على عتبة بن ربيعة أوائل سورة ( فصلت ) فلما بلغ [ فإن أعرضوا قفلنا نذرناكم صاعقة مثل صاعقة عاد وثمود ] بادر عتبة فوضع يده على فم النبي صلى الله عليه وآله وسلم وناشده الرحم أن يكف<sup>(١)</sup> . وكان عبد الله بن عمرو حفظ هذا ولم يبحث عن قيمة ذلك

(١) أخرجه البغوي في « تفسيره » ( ٢٢٧/٧ ) - من طريق الحناني ثنا ابن فضيل عن الأجلح عن الديال بن حرمة عن جابر بن عبد الله . وأعله الحافظ ابن كثير في تفسيره ( ٣١٩٧ ) بالأجلح وهو ابن -

المجن ، ولا بلغه ما يعني عن ذلك ، فلما سئل بعد وفاة النبي ﷺ اضطر إلى الحدس باعتبار  
الجنس كما تقدم شرحه ، وقد علم عبد الله بن عمر بن الخطاب قيمة ذلك المجن على التحقيق ،  
وإذا جاء نهر الله بطل نهر معقل .

قال الطحاوي : « حدثنا فهد قال ثنا محمد بن سعيد ابن الأصبهاني أخبرني معاوية بن هشام  
عن سفيان عن منصور عن مجاهد وعطاء عن أيمن الحبشي قال : قال رسول الله ﷺ : أدنى  
ما يقطع فيه السارق ثمن المجن . قال : وكان يقوم يومئذ ديناراً » .

أقول : هذا بهذا اللفظ غريب من هذا الوجه ، وابن الأصبهاني كثير الغلط ، <sup>(١)</sup> وقد قال  
النسائي في ( السنن ) : « حدثنا محمود بن غيلان قال : حدثنا معاوية قال : حدثنا سفيان عن  
منصور عن مجاهد وعطاء <sup>(٢)</sup> عن أيمن قال : لم يقطع النبي ﷺ السارق إلا في ثمن المجن ، وثن المجن  
يومئذ دينار » . محمود أثبت جداً من ابن الأصبهاني . وأخرجه النسائي من طريق ابن مهدي  
عن سفيان عن منصور عن مجاهد عن أيمن « لم تكن تقطع اليد على عهد رسول الله ﷺ إلا  
في ثمن المجن وقيمته يومئذ دينار » ومن طريق محمد بن يوسف عن سفيان عن الحكم عن مجاهد  
عن أيمن مثله . أدخل في هذه الرواية الحكم بين منصور ومجاهد وكذلك رواه الحسن وعلي  
ابن صالح عند النسائي ، وكذلك رواه أبو عوانة وشيبان عند البخاري في ( التاريخ ) ج ١  
قسم ٢ ص ٢٧ كلهم عن منصور عن الحكم عن مجاهد وعطاء عن أيمن . ورواه جريد عن

— عبد الله الكندي الكوفي فقال : « وقد ضعف بعض الشيء » . قلت : والذبال هذا ترجمه ابن أبي حاتم  
( ٤١١/٢/١ ) ولم يذكر فيه جرحاً ولا تعديلاً . والهامي هو عبد الحميد بن عبد الرحمن الكوفي قال  
الحافظ : « صدوق يخطئ » . وسيأتي كلام المصنف فيه ص ١١٠ ن .

(١) كذا الأصل ، وهو سهو من المصنف رحمه الله تعالى ، أراد أن يقول : « معاوية بن هشام »  
فسبقه القلم وقال : « ابن الأصبهاني . . . » ثم لم ينتبه لذلك ، فأعاده في الموضع الآخر ص ١١٠ م ٥ ،  
وجل من لا يسهو ولا ينسى . أقول هذا لأن ابن الأصبهاني متفق على توثيقه ، وهو من شيوخ البخاري في  
« الصحيح » ، ولم يجرحه أحد البتة ، ولذلك قال الحافظ في ترجمته من « التقریب » : « ثقة ثبت » .

وأما معاوية بن هشام فهو الذي ينطبق عليه قول المصنف : « كثير الغلط » ، وهو أخذه من قول أحد  
فيه : « كثير الخطأ » ، وقول الحافظ : « صدوق له أوهام » فهو علة هذا اللفظ ، حفظه عنه ابن الأصبهاني . ن .  
(٢) في النسخة « عن مجاهد عن عطاء »



منصور فلم يذكر الحكم أخرجه النسائي ؛ وكذلك رواه شريك كما يأتي ، والمحفوظ ذكر الحكم ، والحكم مدلس ولم يصرح بالسماع ، وأمين هو أمين الحبشي كما صرح به في الرواية ، ولفظ البخاري في ( التاريخ ) : « قال لنا موسى ( بن إسماعيل ) عن أبي عوانة - وتابعه شيبان - عن منصور عن الحكم عن مجاهد وعطاء عن أمين الحبشي . . . » فإما أن يكون هو أمين الحبشي والد عبد الواحد كما يدل عليه ما رواه الدارقطني من طريق عبد الله بن داود : « سمعت عبد الواحد بن أمين عن أبيه - قال : وكان عطاء ومجاهد قد روي عن أبيه . ووالد عبد الواحد تابعي لم يدرك الخلفاء الراشدين وإما أن يكون آخر لا يعرف .

فإن قيل فقد قال النسائي : « أخبرنا علي بن حجر قال أنبأنا شريك عن منصور عن عطاء ومجاهد عن أمين بن أم أمين - قال أبو الوليد : رفعه : لا يقطع السارق إلا في بجن أو حجة قيمته دينار » .

قلت : شريك على فضله سيء الحفظ كثير الغلط ، ونسبه الدارقطني وعبد الحق إلى التدليس ، وأمين بن أم أمين ليس بحبشي بل هو كما نسبه غير واحد أمين بن عبيد بن زيد . . . ابن عوف بن الحخرج . فهو عربي أنصاري .

فإن قيل : لعله قيل له : الحبشي ، لأن أمه حبشية .

قلت : هذا بعيد ، ومع ذلك فقد اختلف في أم أمين ، نسبها غير واحد كابن عبد البر في ( الاستيعاب ) : « . . . بنت ثعلبة بن عمرو بن حصن بن مالك بن سلمة بن عمرو بن النعمان » . فعلى هذا هي عربية لا حبشية .

فإن قيل : لعل أمها كانت حبشية .

قلت : وما الموجب لهذا التعسف ؟ لقد ذكر أهل المغازي وغيرهم أن أمين بن أم أمين استشهد يوم حنين ، وشريك قد تقدم حاله ، وقد تفرد بقوله : « ابن أم أمين » ، ويجوز أن يكون زاد ذلك وهما ، أو يكون قال : « أمين بن أم أمين » كما يقال : « أحمد ابن أم أحمد » ، وإن لم تكن كنية أمه أم أحمد ، وفي محاوراة جرت بين سلمان وحذيفة أن حذيفة قال : ياسلمان ابن أم سلمان . فقال سلمان : يا حذيفة ابن أم حذيفة .

فلهذا الخبر علتان : الأولى : تدليس الحكم . الثانية : أن أيمن تابعي لم يدرك الخلفاء الراشدين ، أو غير معروف .

هذا وقد تفرد شريك بقوله : « قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم » وشريك قد تقدم حاله ، والأئمة الأثبات لا يذكرون ذلك . ورواية الطحاوي عن فهد عن ابن الأصبهاني عن سفيان شاذة بل باطلة . وابن الأصبهاني كثير الغلط جداً .<sup>(١)</sup>

فإن قيل : فقد قال الطحاوي : « ثنا ابن أبي داود قال : ثنا يحيى بن عبد الحميد الحماني قال : ثنا شريك عن منصور عن عطاء عن أيمن عن أم أيمن قالت : قال رسول الله ﷺ : لا يقطع السارق إلا في حجة وقومت يومئذ على عهد رسول الله ﷺ عشرة دراهم » .

قلت : زاد ابن الحماني ضمناً على أبالة ، وهو متكلم فيه وإن ألح ابن معين في توثيقه . وفي كتاب ( العلل ) لابن أبي حاتم ج ١ ص ٤٥٧ : « سألت أبي عن حديث رواه الحسن بن صالح . . . قال أبي : هو مرسل ، وأرى أنه والد عبد الواحد بن أيمن وليست له صحبة . قلت لأبي : قد روى هذا الحديث يحيى الحماني . . ؟ قال أبي : هذا خطأ من وجهين :

أحدهما : أن أصحاب شريك لم يقولوا : عن أم أيمن . . . والوجه الآخر : أن الثقات روه عن منصور عن الحكم عن مجاهد وعطاء عن أيمن قوله . فأما المتن في رواية الجماعة ففيه جملتان :

فالأولى : في رواية سفيان : « لم تكن تقطع اليد على عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجن » . وفي رواية علي بن صالح : « لم تقطع اليد في عهد رسول الله ﷺ إلا في ثمن المجن » وفي رواية جرير : « لا يقطع السارق إلا في ثمن المجن » . وفي رواية الحسن بن صالح وأبي عوانة وشيبان : « يقطع السارق في ثمن المجن » . وسفيان إمام ، وعلي ثقة ، والباقون جماعة وقد كان أبو نعيم الفضل بن دكين يقول : « ما رأيت أحداً إلا وقد غلط في شيء غير الحسن بن صالح » .

والجملة الثانية : لم تقع في رواية جرير ، وانظره في رواية سفيان : « ثمن المجن يومئذ

(١) قلت : يل هو ثقة حجة ، والعله من معاوية بن هشام كما بيناه ص ١٠٨ ن .

دينار . وفي رواية الباقر نحوه إلا الحسن بن صالح فلفظها عنده : « كان ثمن المجن في عهد رسول الله ﷺ ديناراً أو عشرة دراهم » ، ولعل هذا هو الأصل ، فاختصره الجماعة . وعلى كل حال فهذا من قبيل ما تقدم من اعتبار الجنس ، وقد ثبت التحقيق بحديث ابن عمر فسقط الحدس .

قال الطحاوي : « فلما اختلف في قيمة المجن الذي قطع فيه رسول الله ﷺ احتبسط في ذلك فلم يقطع إلا فيما أجمع أن فيه وفاء بقيمة المجن التي جعلها رسول الله ﷺ مقداراً لا يقطع فيما هو أقل منها ، وهو عشرة دراهم » .

أقول : قد علمت أنه ليس فيما ذكره الطحاوي ما يصلح دليلاً على أن النبي ﷺ بين أنه لا قطع فيما دون قيمة ذاك المجن ، ولا ما يصلح دليلاً يخالف الحجة الواضحة المحققة أن قيمته ثلاثة دراهم .

ثم قال الطحاوي : « وقد ذهب آخرون إلى أنه لا يقطع إلا في ربع دينار فصاعداً ، واحتجوا على ذلك بما حدثنا يونس أخبرنا به ابن عيينة . . . كان رسول الله ﷺ يقطع في ربع دينار فصاعداً . قيل لهم : ليس هذا حجة لأن عائشة إنما أخبرت عما قطع فيه رسول الله ﷺ ، فيحتمل أن يكون ذلك لأنها قومت ما قطع فيه » .

أقول : روى ابن شهاب الزهري وجماعة عن عمرة عن عائشة في القطع في ربع دينار واختلفوا ، ثم وقع خلاف عن بعض أصحاب الزهري ، ثم وقع خلاف يسير عن ابن عيينة في روايته عن الزهري ، وهذا الذي ذكره الطحاوي هو رواية يونس بن عبد الأعلى عن ابن عيينة عن الزهري عن عمرة عن عائشة ، وهكذا رواه جماعة عن ابن عيينة منهم يحيى بن يحيى عند مسلم ، وأحمد في ( مسنده ) ، وإسحاق وقتيبة عند النسائي . وخالفهم جماعة عن ابن عيينة . قال ابن حجر في ( الفتح ) : « أورده الشافعي والحميدي وجماعة عن ابن عيينة بلفظ : قال رسول الله ﷺ : تقطع اليد - الحديث » . ولفظ الشافعي كما في ( مسنده ) بهامش ( الأم ) ج ٦ ص ٢٥٤ : « أن رسول الله ﷺ قال : التقطع في ربع دينار » . ولفظ الحميدي كما ذكره الطحاوي فيما بعد أن رسول الله ﷺ قال : « تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً » .

وأخرجه الطحاوي فيما بعد من طريق الحجاج بن منهال عن ابن عيينة ولفظه : « قال رسول الله ﷺ : السارق إذا سرق ربع دينار قطع » .

ولنجب عن قول الطحاوي : « ليس هذا بحجة » ثم ننظر في الروايات .

فأما الجواب : فإن أراد أن الحديث بذلك اللفظ ليس بحجة على أنه لا قطع فيما دون ربع دينار ، فجوابه مبني على رأي أصحابه في إهدار مفهوم المخالفة ولاشأن لنا به الآن . وإن أراد ليس بحجة على القطع فيما دون عشرة دراهم فقد أبطل . قوله : « يحتمل أن يكون ذلك لأنها قومت ما قطع فيه » . قلنا : وعلى هذا الاحتمال يكون حجة .

فإن قيل : قد خالفها غيرها .

قلنا : كلا ، لم يخالفها أحد ، فقد اتضح بما تقدم أنه لا يثبت مما ذكره الطحاوي غير حديث ابن عمر وهو موافق لهذا الحديث لأن صرف الدينار كان حينئذ اثني عشر درهماً . وقول الحنفية : كان صرفه عشرة دراهم مردود كما بين في محله ؛ وهب أنه كان صرفه في وقت ما عشرة ، فذلك لا يدفع أن يكون صرفه في وقت آخر اثني عشر . وهب أن صرفه كان في طول العهد النبوي عشرة دراهم ، فالفرق نصف درهم وليس في حديث ابن عمر نفي للقطع فيما دون ثلاثة دراهم . وهب أن عائشة قومت ذلك المجن درهمين ونصفاً فقد اتفقا على القطع في ثلاثة دراهم لأنه إذا قطع فيما دونها قطع فيها .

وأما الروايات ، فالواجب أن يبدأ باستقصاء النظر في الاختلاف عن ابن عيينة عن الزهري ، ثم بالنظر في رواية غيره عن الزهري ، ثم بالنظر في رواية غيره عن الزهري ، ثم برواية غير الزهري عن عمرة . والطحاوي عدل عن هذا ، فأخذ إحدى الروايتين عن ابن عيينة وهي المخالفة لرواية غيره ، وإنما بدأ بها الطحاوي ثم قال : « حدثنا يونس أخبرنا ابن وهب قال : أخبرني يونس بن يزيد عن ابن شهاب عن عروة وعمرة عن عائشة أن رسول الله ﷺ قال : تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً »<sup>(١)</sup> ثم قال : « يونس بن يزيد عندكم لا يقارب

(١) قلت : هذا أخرجه مسلم أيضاً في « صحيحه » ( ١١٢/٥ ) من طرق أخرى قالوا : حدثنا ابن وهب به مرفوعاً بلفظه : « لا تقطع يد السارق إلا في ربع دينار فصاعداً » .

ابن عيينة ، ثم ذكر بعض روايات غير الزهري عن عمرة ، وأنهم اختلفوا ، فمنهم من رفعه ومنهم من وقفه ، وحاول ترجيح الوقف ، ثم عاد فذكر رواية الحميدي والحجاج بن منهال عن ابن عيينة ورواية إبراهيم بن سعد عن الزهري بنحوها ثم قال : « فلما اضطرب حديث الزهري على ما ذكرنا واختلف على غيره عن عمرة على ما وصفنا ارتفع ذلك فلم تجب الحجة بشيء منه إذ كان بعضه بنفي بعضاً » كذا قال حسيبه الله ! فلندعه ولنسلك الجادة .

أما الروايتان عن ابن عيينة فقد ترجح رواية الشافعي الحميدي ومن وافقها بأمور :  
الأول : أن روايتها عن ابن عيينة ممن سمع منه قديماً وقد جاء عن يحيى القطان « قلت لابن عيينة : كنت تكتب الحديث وتحدث اليوم وتريد في إسناده أو تنقص منه . فقال : عليك بالسمع الأول ، فإنني قد سئمت » كأنه يريد سم من مراجعة أصوله .

الوجه الثاني : أن من رواها عنه الشافعي والحميدي وكان لهما مزيد اختصاص به ، وجاء عن الحميدي أنه لزمه سبع عشرة سنة . وقال الإمام أحمد « الحميدي عندنا إمام » وقال أبو حاتم : « هو أثبت الناس في ابن عيينة وهو رئيس أصحابه وهو ثقة إمام » .

الوجه الثالث : أن الحميدي لما روى هذا في مسنده عن ابن عيينة ذكر كلام ابن عيينة في الحديث فقال كما ذكره الطحاوي - وقرأته في نسخة من (مسند الحميدي) : « عن سفيان قال : حدثنا أربعة عن عمرة عن عائشة لم ترفعه ، عبد الله بن أبي بكر ، ورزيق بن حكيم الأيلي ، ويحيى ، وعبد ربه بن سعيد ، والزهري أحفظهم كلهم ، إلا أن في حديث يحيى ما قد دل على الرفع : « مانست ولا طال علي ، القطع في ربع دينار فصاعداً » . فهذا يدل أن ابن عيينة لما حدث الحميدي اعتنى بالحديث واحتفل له وذلك أحرى أن يتحرى التحقيق في روايته ولعله راجع أصل كتابه .

الوجه الرابع أن الذين رووه عن الزهري غير ابن عيينة رووه بلفظ الحميدي عن ابن عيينة عن الزهري أو معناه .

الوجه الخامس : أن الذين رووه عن عمرة غير الزهري ، رواه أكثرهم بلفظ الحميدي أو معناه أيضاً .

الوجه السادس : أن في ( الصحيحين ) من حديث هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت : « لم تقطع يد سارق على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المجن ترس أو حجة وكان كل واحد منها ذا ثمن »<sup>(١)</sup> فقولها : « ترس أو حجة » يدل أنها لم تعرفه ، وإذا لم تعرفه لا يمكنها أن تقوته .

وقولها : « وكان كل واحد منها ذا ثمن » ظاهر في أنها لم تعرف ثمن ذلك المجن وإلا لبيته لتم الفائدة المقصودة .

فإن قيل لا يلزم من عدم معرفتها بقيمة ذلك المجن أن لا تعرف قيمة غيره مما قطع فيه النبي صلى الله عليه وسلم .

قلت : قد قطع النبي صلى الله عليه وسلم سارق رداء صفوان وكان ثمنه ثلاثين درهماً . وقطع يد الخزومية التي كانت تستعير الحلي وتجدده . وهاتان الواقعتان ليس فيها ربع دينار فكيف تأخذ عائشة منها أو من أحدهما أن النبي ﷺ كان يقطع في ربع دينار .

فإن قيل لعلها أخذت ذلك من واقعة أخرى غير هذه الثلاث .

قلت : لا يعرف ذلك ، ولو كان ذلك عندها لما احتاجت أن تقول مارواه هشام عن أبيه عنها ، بل كانت تذكر ذلك الشيء الآخر الذي عرفت قيمته فذلك أوفى بمقصودها من ذكر ما لم تعرف ولا عرفت قيمته .

فإن قيل قد قال النسائي : « أخبرنا قتيبة ثنا جعفر بن سليمان عن حفص بن حسان عن الزهري عن عروة عن عائشة : قطع النبي ﷺ في ربع دينار » .

قلت : جعفر فيه كلام ، وحفص مجهول .

فإن قيل : فقد يعكس الأمر فيقال : لو كان عندها عن النبي ﷺ قوله « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » أو نحوه لما احتاجت أن تقول مارواه هشام عن أبيه عنها . قلت : هناك مسألتان :

---

(١) قلت ورد حديث عائشة بلفظين آخرين ، حقق المصنف أنها شاذان . وذلك في آخر هذه المسألة ص ( ١٣٨ ) . ن

الأولى : هل يقطع في ربع دينار ؟

الثانية : هل يقطع فيما دون ذلك ؟

فحديثها مرفوعاً « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » يدل على المسألة الأولى بمنطوقه ، ولا يدل على الثانية إلا بمفهوم المخالفة ، فكانها لما أرادت الاحتجاج على أنه لا يقطع في الشيء الثاني ، استضعفت أن تخصص القرآن بمفهوم المخالفة ، فلم تحتج بهذا الحديث وعدلت إلى ما رواه هشام عن أبيه عنها وكأنها كانت تجوز أن تكون قيمة ذاك المجرم كانت أقل من ربع دينار ، فأخبرت بما عندها ، وهو أنه أقل ما يقطع فيه النبي صلى الله عليه وسلم وتركت النظر لغيرها .

فإن قيل فقد جاء في بعض روايات حديث عمرة عنها أن النبي صلى الله عليه وسلم قال : « لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعداً » ، وهذا واضح الدلالة على المسألة الثانية .

قلت : هذا اللفظ مرجوح ، والمحفوظ « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » أو ما في معناه كما يأتي بيانه إن شاء الله ، وكان من روى بلفظ : « لا تقطع . . . » إنما روى بالمعنى فصرح بمقتضى مفهوم المخالفة إذا تقرر هذا فلو صح عنها أنها قالت : « كان رسول الله ﷺ يقطع اليد في ربع دينار » لوجب حملها على أنها إنما أخذته من قول النبي ﷺ : « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » بناء على أن من شأنه ﷺ أن يوافق فعله قوله ، فإذا قال : « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » ، علم منه أنه كان إذا رفع إليه في سرقة ربع دينار قطع ، فإن لم يقع القطع بالفعل لعدم الرفع فهو واقع بالقوة .

والحق أن ذلك اللفظ « كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع في ربع دينار فصاعداً » لا يثبت عن عائشة ، ولكن يمكن أن تكون تلك حال ابن عينة سمع الحديث بلفظ « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » فرواه تارة كذلك وذلك حين اعتنى بالحديث عند تحديته للحميدي كما مر ، وتارة بلفظ « القطع في ربع دينار » ، وتارة « السارق إذا سرق ربع دينار قطع » وتارة : « قالت عائشة كان رسول الله صلى الله عليه وسلم يقطع في ربع دينار فصاعداً » والثلاثة الأخيرة كلها من باب الرواية بالمعنى ، أما الثاني والثالث فظاهر ، وأما الرابع فلما استقر

في نفس ابن عيينة أن النبي صلى الله عليه وسلم إذا قال شيئاً فقد عمل به أو كأنه قد عمل به، وقد ذكر الطحاوي في (مشكل الآثار) ج ٢ ص ٢٧٠ حديثاً من طريق شجاع بن الوليد عن ابن شبرمة بسنده : قال رجل يارسول الله أي الناس أحق مني بحسن الصحبة ؟ قال : أمك . قال : ثم من ؟ قال : أمك . قال : ثم من ؟ قال : أمك — ثلاث مرات . قال : ثم من ؟ قال : أبوك . ثم رواه من طريق ابن عيينة وفيه ذكر الأم مرتين فقط ثم قال الطحاوي : « قد يحتمل أن يكون ابن عيينة ذهب عنه في ذلك ما حفظه شجاع لأن ابن عيينة كان يحدث من كتابه » . وعَبَّرَ صاحب (المختصر) ج ٢ ص ٢٨٦ <sup>(١)</sup> بعبارة منكورة . وفي (المختصر) ج ٢ ص ٢٠٥ في الكلام على حديث « أخرجوا يهود الحجاز وأهل نجران من جزيرة العرب » أن ابن عيينة روى « أخرجوا المشركين من جزيرة العرب » ثم قال في (المختصر) : « ففيه غلط من ابن عيينة لأنه كان يحدث من حفظه فيحتمل أن يكون جعل مكان اليهود والنصارى المشركين إذ لم يكن عنده من الفقه ما يميز بين ذلك ، كذا في (المختصر) وقوله : « إذ لم يكن . . . » عبارة بشعة لا أرى الطحاوي يتفوه بها ، وإنما هي من تغيير المختصر الذي ليس عنده من العلم ما يعرف به مقام ابن عيينة كما فعل المختصر في الموضع السابق . والمقصود هنا إنما هو أن ابن عيينة كان كثيراً ما يروي من حفظه ويروي بالمعنى . هذا وصنيع مسلم في (صحيحه) يقتضي أنه يرى أنه لا فرق في المعنى ، فإنه صرح أولاً بلفظ ابن عيينة الأول : « قالت عائشة كان رسول الله . . . » ثم ساق الإسناد عن معمر وإبراهيم ابن سعد وسليمان بن كثير وقال : « كلهم عن الزهري بثله » مع أن لفظ معمر وإبراهيم كلفظ الحميدي عن ابن عيينة ولفظ سليمان كلفظ الشافعي عن ابن عيينة .

أما البخاري فأعرض عن رواية ابن عيينة البتة كأنه يقول : اختلفت الرواية عنه ، وفي رواية غيره الكفاية . والحق أن رواية الحميدي ومن وافقه هي أرجح الروايتين عن ابن عيينة وأنه لو لم يعرف أرجح الروايتين بصرف النظر عن رواية غيره فإنه يعرف بالنظر في رواية غيره فتقول مثلاً : يونس وابن عيينة من جانب ، وابن عيينة

(١) طبعة ثانية .



وحده من جانب أيها أرجح ؟ على أن مع يونس جماعة كما يأتي . وفي ( فتح الباري ) : « وأما نقل الطحاوي عن المحدثين أنهم يقدمون ابن عيينة في الزهري على يونس ، فليس متفقاً عليه عندهم ، بل أكثرهم على العكس ، ومن جزم بتقديم يونس على سفيان في الزهري يحیی بن معين وأحمد بن صالح المصري ، وذكر أن يونس صحب الزهري أربع عشرة سنة وكان يزامله في السفر وينزل عليه الزهري إذا قدم أيلة ، وكان يذكر أنه كان يسمع الحديث الواحد من الزهري مراراً ، وأما ابن عيينة فإنما سمع منه سنة ثلاث وعشرين ومائة ؛ ورجع الزهري فأت في التي بعدها .

أقول : أما الحفظ فابن عيينة أحفظ ، وأضبط بلا شك ولا سيما فيما رواه قديماً ، إلا أنه كثير الرواية بالمعنى ، ويونس دونه في الحفظ ولكن كتابه صحيح كما شهد له ابن المبارك وابن مهدي . وعلى كل حال فلا معنى للموازنة بينهما هنا ، ولكن الطحاوي لأمر ما ذكر رواية ابن عيينة المرجوحة وعقبها برواية يونس ، ونصب الخلاف بينهما . وقد علمت أن الواقع رواية ابن عيينة المرجوحة من جانب وروايته الراجحة ويونس من جانب ، فأی معنى للموازنة بين الرجلين ؟

أما بقية الرواة عن الزهري فجاعة :

الأول : يونس بن يزيد . تقدمت رواية الطحاوي عن يونس بن عبد الأعلى عن ابن وهب عنه ، وبنحوه رواه البخاري في ( الصحيح ) عن ابن أبي أويس عن ابن وهب ، وكذلك رواه عن ابن وهب الحارث بن مسكين عند النسائي ، وابن السرح ووهب بن بيان وأحمد بن صالح عند أبي داود ، ورواه مسلم عن حرمة والوليد بن شجاع عن ابن وهب وقالوا في المتن : « لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعداً » وهذه رواية بالمعنى بالتصريح بفهم المخالفة ، والأولون أكثر وأثبت . وأخرج الامام أحمد في ( المسند ) ج ٦ ص ٣١١ عن عتاب ، وأخرج النسائي عن حبان بن موسى كلاهما عن ابن المبارك عن يونس عن الزهري عن عمرة عن عائشة مرفوعاً : « تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً » . وهذا أثبت مما تقدم لأن ابن المبارك أثبت من ابن وهب وكان يقول : كتاب يونس صحيح . وكان من عادة ابن المبارك تتبع

أصول شيوخه ، فالظاهر أنه أخذ هذا عن يونس من أصل كتابه ، ويشهد لذلك أنه لم يذكر عروة ، وبقية الرواة عن الزهري غير يونس في رواية ابن وهب لا يذكر عروة ، وحديث عروة عن عائشة ليس بهذا اللفظ ، وفي (الفتح) : « يمتثل أن يكون لفظ عروة هو الذي حفظه هشام عنه وحمل يونس حديث عروة على حديث عمرة فساقه على لفظ عمرة ، وهذا يقع لهم كثيراً » .

أقول : وإنما يتصرف يونس هذا التصرف إذا حدث من حفظه أو من فرع خرج من أصوله ، فأما إذا حدث من أصله فإنما يكون على الوجه . فبان بهذا أن ابن المبارك أخذ الحديث عن يونس من أصل كتابه ، ولقوة هذه الرواية ذكرها الامام أحمد عقب رواية ابن عينة كأنه يشير إلى أن رواه يونس هذه هي الصواب .

الثاني : إبراهيم بن سعد عند البخاري في (الصحيح) عن القعني عن إبراهيم بمثل رواية ابن المبارك عن يونس . وكذلك ذكره الطحاوي « ثنا ربيع المؤذن ثنا أسد ثنا إبراهيم » وأخرجه مسلم في (الصحيح) عن أبي بكر بن أبي شيبة « ثنا يزيد بن هارون أخبرنا سليمان ابن كثير وإبراهيم . . . » ولم يسق المتن . وفي (مصنف ابن أبي شيبة) : « القطع في ربع دينار فصاعداً » وهذا لفظ سليمان .

الثالث : سليمان بن كثير تقدمت روايته قريباً .

الرابع والخامس والسادس : قال البخاري في (الصحيح) عقب رواية إبراهيم « وتابعه عبد الرحمن بن خالد وابن أخي الزهري ومعمّر » وفي (الفتح) : « أما متابعة عبد الرحمن . . فوصلها الذهلي في (الزهرات) عن عبد الله بن صالح عن الليث عنه نحو رواية إبراهيم . . . وأما متابعة ابن أخي الزهري . . فوصلها أبو عوانة في (صحيحه) من طريق يعقوب بن إبراهيم بن سعد عن ابن أخي ابن شهاب عن عمه . . . وأما متابعة معمّر فوصلها أحمد عن عبد الرزاق عنه . وأخرجه مسلم من رواية عبد الرزاق لكن لم يسق لفظه ، وساقه النسائي ولفظه : تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً ، ووصلها هو أيضاً وأبو عوانة من طريق سعيد بن أبي عروبة عن معمّر . وقال أبو عوانة في آخره : قال سعيد نَبَلْنَا معمراً ، رويناه عنه

وهو شاب . . . . . وسعيد أكبر من معمر وقد شاركه في كثير من شيوخه . ورواه ابن المبارك عن معمر لكن لم يرفعه ، أخرجه النسائي .

أقول : رواية أحمد في ( المسند ) ج ٦ ص ١٦٣ ، ورواية مسلم هي عن إسحاق بن إبراهيم وعبد بن حميد عن عبد الرزاق ، ورواية النسائي هي عن إسحاق عن عبد الرزاق ، وكذلك أخرجه البيهقي في ( السنن ) ج ٨ ص ٢٥٤ من طريق أحمد بن يوسف السلمي عن عبد الرزاق . ورواية سعيد بن أبي عروبة عند النسائي هي عن عبد الوهاب الحفاف عنه ، وقد عدوا عبد الوهاب من أثبت الناس عن ابن أبي عروبة ، لكن ذكر بعضهم أنه سمع منه قبل الاختلاط وبعده ، وهذا لا يضر هنا فإن قول سعيد « نَبَلْنَا معمرًا » رويناه عنه وهو شاب يقضي بأن سعيداً روى هذا قديماً ، فإن معمرًا ولد سنة ست أو سبع وتسعين ، وسعيد بدأ به الاختلاط أواخر سنة ١٤٣ ، واشتد به قليلاً سنة ١٤٥ واستحكم سنة ١٤٨ . هذا هو الجامع بين الحكايات المتصلة في ذلك فأما المنقطعة فلا عهد بها . فأما رواية ابن المبارك فهي عند النسائي عن سويد بن نصر عنه ، وسويد مات سنة ٢٤٠ وعمره ٩١ سنة . فقد أدركه الشيخان ولكنها لم يخرجها عنه في ( الصحيح ) وإنما روى له النسائي والترمذي ووثقه النسائي ومسلمة ابن قاسم وقال ابن حبان : « كان متقناً » فالله أعلم . وقد روى النسائي عنه عن ابن المبارك عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة قالت : يقطع في ربع دينار فصاعداً . وأثبت الروايات عن يحيى مارواه مالك وابن عيينة عنه عن عمرة عن عائشة : « ما طال علي ولا نسيت » القطع في ربع دينار فصاعداً . فإن لم يكن وهم في روايته عن ابن المبارك عن معمر فالتقصير من معمر . وقد قال الإمام أحمد : « حديث عبد الرزاق عن معمر أحب إلي من حديث هؤلاء البصريين ( عن معمر ) » كان ( معمر ) يتعاهد كتبه وينظر فيها باليمن ( حيث سمع منه عبد الرزاق ) ، وكان يحدثهم حفظاً بالبصرة . وسعيد بن أبي عروبة أقدم سمعاً ، فإن لم يكن الوهم من سويد فكان معمرًا حدث بالحديث مرة من حفظه حيث سمع منه ابن المبارك فشك في الرفع فقصر به كما كان يقع مثل هذا لحاد بن زيد . وقد حدث به معمر قبل ذلك حيث سمع منه ابن أبي عروبة فرفعه وحدث به باليمن حيث كان يتعاهد كتبه فرفعه ، والإمام

أحمد إنما سمع من عبد الرزاق من أصوله كما تراه في ترجمة عبد الرزاق من ( التهذيب ) .  
السابع : زمعة بن صالح . في ( مسند أبي داود الطيالسي ) ص ٢٢٠ « حدثنا زمعة عن  
الزهري عن عمرة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : تقطع يد السارق في ربع  
دينار فصاعداً » .

فهؤلاء سبعة روه عن الزهري كما رواه الحميدي والشافعي وغيرهما عن ابن عيينة عن  
الزهري ، وإنما هناك اختلاف على ابن عيينة ومعمّر ، وأرجح الروايتين عن كل منهما هي  
الموافقة للباقيين . وهب أن الاختلاف عنهما ضارٌّ فهو روايتهما فقط ، ويثبت الحديث برواية  
الباقيين وليس وراء ذلك إلا اختلاف يسير في الألفاظ مع اتحاد المعنى ، فليس في حديث  
الزهري ما يسوغ أن يسمى اضطراباً ، فضلاً عن أن يكون اضطراباً مسقطاً كما زعم الطحاوي  
بقلة مبالاة ، مع تشبهه بحديث ابن إسحاق الذي تقدم حاله !  
وأما بقية الرواة عن عمرة فجاعة :

الأول : ابن ابن أخيها محمد بن عبد الرحمن بن عبد الله بن عبد الرحمن بن سعدة بن زرارة  
الأنصاري . قال البخاري في ( الصحيح ) : حدثنا عمران بن ميسرة ثنا عبد الوارث حدثنا  
الحسين ( المعلم ) عن يحيى بن أبي كثير عن محمد بن عبد الرحمن الأنصاري عن عمرة بنت  
عبد الرحمن حدثته أن عائشة حدثتهم عن النبي ﷺ قال : تقطع اليد في ربع دينار .  
ورواه عن عبد الوارث أيضاً ابنه عبد الصمد وصرح بإسناد يحيى بن أبي كثير ، ورواه عن  
يحيى أيضاً حرب بن شداد وهمام بن يحيى كما في ( الفتح ) عن الإسماعيلي ، ورواية حرب في  
( مسند أحمد ) ج ٦ ص ٢٥٢ وكذلك رواه هقل بن زياد عن يحيى كما في ( الفتح ) عن  
( مسند أبي يعلى ) . وقال النسائي « أنا حميد بن مسعدة ثنا عبد الوارث ثنا حسين عن يحيى بن  
أبي كثير عن محمد بن عبد الرحمن الأنصاري ثم ذكر كلمة معناها عن عمرة عن عائشة قالت :  
قال رسول الله ﷺ : لا تقطع اليد إلا في ربع دينار » . لم يتقن حميد بدليل قوله : « فذكر  
كلمة معناها » والصواب « تقطع اليد في ربع دينار » كما مر .

وروى النسائي من طريق إبراهيم بن عبد الملك أبي إسماعيل القناد عن يحيى بن أبي كثير

عن محمد بن عبد الرحمن بن ثوبان عن عمرة عن عائشة : كان النبي ﷺ يقطع اليد في ربع دينار . والقناد ليس بعمدة ، وذكر الساجي أن ابن معين ضعفه . وقال العقيلي : « يسم في الحديث » وقال ابن حبان في ( الثقات ) « يخطئ » . فقد وهم في السند بقوله : « بن ثوبان » . وهم في المتن كما رأيت .

الثاني : أبو بكر بن محمد بن عمرو بن حزم رواه عنه جماعة منهم يزيد بن الهاد عند مسلم في ( صحيحه ) من وجهين ، وعند الطحاوي من وجهين آخرين ، ومنهم عبد الرحمن بن سلمان عند النسائي ، ومنهم ابن إسحاق عند الطحاوي والبيهقي ، وقال في المتن المرفوع « لا تقطع اليد إلا في ربع دينار » وفي رواية البيهقي ج ٨ ص ٢٥٥ من طريق ابن إسحاق عن أبي بكر « أتيت بنبطي قد سرق فبعثت إلي عمرة بنت عبد الرحمن أي بني إن لم يكن بلغ ربع دينار فلا تقطعه فإن عائشة حدثتني أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا يقطع في دون ربع دينار » وفي ( مسند أحمد ) ج ٦ ص ٨٠ و ( سنن البيهقي ) ج ٨ ص ٢٥٥ من طريق محمد بن راشد عن يحيى بن يحيى الفسائي قال : « قدمت المدينة فلقيت أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم وهو عامل على المدينة فقال : أتيت بسارق ( زاد البيهقي : من أهل بلادكم حوراني قد سرق سرقة يسيرة . قال ) فأرسلت إلي خالتي عمرة بنت عبد الرحمن أن لا تنجل . . . . قال : فأتتني فأخبرتني أنها سمعت عائشة تقول : قال رسول الله ﷺ : اقطعوا في ربع الدينار ولا تقطعوا فيما هو أدنى من ذلك » .

الآن ثبت عن عمرة لفظ « تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً » وقد دل حديث عروة كما تقدم على أن هذا هو اللفظ الذي كان عند عائشة ، فواقع في هذه الرواية « لا تقطع اليد إلا . . . » ونحوه من الرواية بالمعنى . والمقتضى لذلك هنا والله أعلم أن الحديث يدل على حكيمين :

الأول : إثبات القطع في ربع دينار .

الثاني : نفي القطع فيما دون ذلك .

فإذا كان الأول هو الأهم فحقه أن يقال مثلاً : « تقطع اليد في ربع دينار » . وإذا

كان الثاني هو الأهم فحقه أن يقال مثلاً : « لا تقطع اليد إلا في ربع دينار » . وإذا كانا سواء جمع بين اللفظين فلما كان الأهم في الواقعة التي ذكرها أبو بكر هو الحكم الثاني وقع التعبير بما يوافقه . والأشبه أن التصرف من أبي بكر ، سمع الحديث في صدد بيان الحكم الثاني فثبت في ذهنه بالمعنى المقتضي للفظ الثاني فهو بذلك ، ثم كأنه استشعر حيث أخرج النسائي أن أصل لفظ عمرة يقتضي المعنيين على السواء فجمع بين اللفظين ، وإنما كان لفظ الحديث يقتضي أهمية الأول ، والمقام يقتضي أهمية الثاني فتدبر .

الثالث : سليمان بن يسار . أخرجه مسلم في ( الصحيح ) من طريق ابن وهب عن مخزومة ابن بكير بن الأشج « عن أبيه عن سليمان بن يسار عن عمرة أنها سمعت عائشة تحدث أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فصاعداً » . وأخرجه الطحاوي عن يونس عن ابن وهب مثله إلا أنه قال « يد السارق » .

قال الطحاوي : « أنتم ترعمون أن مخزومة لم يسمع من أبيه . حدثنا ابن أبي داود قال : ثنا ابن أبي مريم عن خاله موسى بن سلمة قال سألت مخزومة بن بكير : هل سمعت من أبيك شيئاً ؟ فقال : لا » .

أقول : قال أبو داود : « لم يسمع من أبيه إلا حديثاً واحداً وهو حديث الوتر » فقد سمع من أبيه في الجملة ، فإن كان أبوه أذن له أن يروي ما في كتابه ثبت الاتصال وإلا فهي وجادة ، فإن ثبت صحة ذلك الكتاب قوي الأمر ، ويدل على صحة الكتاب أن مالكاً كان يعتقد به ، قال أحمد : « أخذ مالك كتاب مخزومة فكل شيء . يقول : بلغني عن سليمان بن يسار فهو من كتاب مخزومة عن أبيه عن سليمان » . وربما يروي مالك عن الثقة عنده عن بكير بن الأشج . وقد قال أبو حاتم : « سألت إسماعيل بن أبي أويس قلت : هذا هو الذي يقول مالك : حدثني الثقة - من هو ؟ قال : مخزومة بن بكير » .

وأخرج النسائي من طريق ابن إسحاق عن يزيد بن أبي حبيب عن بكير بن الأشج عن سليمان بن يسار عن عمرة أنها سمعت عائشة تقول : قال رسول الله ﷺ : لا تقطع اليد إلا في ثمن الحن . قيل لعائشة : ما ثمن الحن ؟ قالت : ربع دينار » . ومن طريق مخزومة عن أبيه

« سمعت عثمان بن الوليد الأنصاري يقول : سمعت عروة بن الزبير يقول : كانت عائشة تحدث عن النبي ﷺ أنه قال : لا تقطع اليد إلا في المجن أو ثمنه ، وزعم أن عروة قال : المجن أربعة دراهم . وسمعت سليمان بن يسار يزعم أنه سمع عروة تقول : سمعت عائشة تحدث أنها سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا تقطع اليد إلا في ربع دينار فما فوقه . »

أقول : ابن إسحاق في حفظه شيء . ويدلس ، وكأنه أو من فوقه سمع الحديث كما ذكره محرومة عن أبيه فخط الحديثين ، والصواب حديث محرومة ، فذكر المجن إنما هو من رواية بكير عن عثمان بن الوليد عن عروة ، ورواية سليمان لا ذكر فيها للمجن ، وعثمان بن الوليد ذكره ابن حبان في ( الثقات ) وذلك لا يخرج عن جهالة الحال لما عرف من قاعدة ابن حبان لكن إن صحت رواية بكير بن الأشج عنه فإنها تقويه ، فقد قال أحمد بن صالح : « إذا رأيت بكير بن عبد الله ( بن الأشج ) روى عن رجل فلا تسأل عنه فهو الثقة الذي لا شك فيه . » وهذه العبارة تحتمل وجهين :

الأول : أن يكون المراد بقوله : « فلا تسأل عنه » . أي : عن ذلك المروي . أي : لا تلتبس بكير متابعاً فإنه أي بكيراً الثقة الذي لا شك فيه ولا يحتاج إلى متابع . الوجه الثاني : أن يكون المراد فلا تسأل عن ذلك الرجل فإنه الثقة . يعني أن بكيراً لا يروي إلا عن ثقة لا شك فيه . والله أعلم .

وعلى كل حال فالصواب من حديث عروة ما في ( الصحيحين ) عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة قالت : « لم تقطع يد سارق على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المجن ترس أو حجة ، وكان كل واحد منها ذا ثمن . »

الرابع : أبو الرجال وهو محمد بن عبد الرحمن بن حارثة بن النعمان . قال النسائي : « أخبرني إبراهيم بن يعقوب قال : حدثنا عبد الله بن يوسف قال : حدثنا عبد الرحمن بن محمد بن عبد الرحمن ، ابن أبي الرجال عن أبيه عن عروة عن عائشة قالت : قال رسول الله صلى الله عليه وسلم : « يقطع يد السارق في ثمن المجن » ، وثمن المجن ربع دينار . ذكر ابن حجر هذه الرواية في ( الفتح ) بقوله : « أخرجه النسائي من رواية عبد الرحمن بن

أبي الرجال عن محمد بن عبد الرحمن عن أبيه عن عمرة « كذا وقع في النسخة والصواب اسقاط كلمة » عن « الواقعة قبل » محمد » .

هذا وأبو الرجال ثقة عندهم وعمرة أمه ، وابنه عبد الرحمن وثقه أحمد وابن معين وغيرهما ، لكن ليته أبو زرعة وأبو حاتم وأبو داود .

وقال ابن حبان في ( الثقات ) : « ربما أخطأ » ، وأراه خلط حديثين فإنه لا يعرف عن عمرة ذكر المجن . وقد دل حديث ( الصحيحين ) عن عروة أن عائشة لم تكن تحق ثمن المجن كما تقدم شرحه .

الخامس والسادس والسابع . قال الطحاوي : « حدثنا علي بن شيبة قال : ثنا عبد الله ابن صالح . قال : ثنى يحيى بن أيوب عن جعفر بن ربيعة عن العلاء بن الأسود بن جارية ويقال : الأسود بن العلاء بن جارية ) وأبي سلمة بن عبد الرحمن وكثير بن حنيس أنهم تنازعوا في القطع ، فدخلوا على عمرة يسألونها فقالت : قالت عائشة : قال رسول الله ﷺ : لا يقطع إلا في ربع دينار » .

قال الطحاوي : « أما أبو سلمة فلا نعلم لجعفر بن ربيعة عنه سماعاً ، ولا نعلمه لقيه أصلاً » .

أقول : ذكروا أن جعفر بن ربيعة رأى عبد الله بن الحارث بن جزء ، وعبد الله توفي سنة ٨٦ على الراجح . وقيل في التي قبلها ، وقيل في التي بعدها ، وقيل بعدها بستين فيشبه أن يكون مولد جعفر نحو سنة ٧٥ . وقد اختلف في وفاة أبي سلمة فقيل سنة ٩٤ وقيل سنة ١٠٤ فاللقاء ممكن . والله أعلم .

وكان في المدينة ربيعة الرأي الفقيه وكان قوله : القطع في ما يبلغ درهما فكأن هذا هو الباعث على ما وقع في بعض الروايات من التعبير عن الحديث بلفظ « لا تقطع اليد ... » أو نحو ذلك كما وقع في رواية سليمان بن يسار وغيرها .

الثامن : أبو النضر فيأ رواه ابن لهيعة « ثنا أبو النضر عن عمرة عن عائشة أن رسول الله صلى الله عليه وسلم قال : لا تقطع يد السارق إلا في ثمن المجن فما فوقه . قالت عمرة بنت



عبد الرحمن : فقلت لعائشة : ماثن المجن يومئذ ؟ قالت : ربع دينار . أخرجه البيهقي ج ٨ ص ٢٥٦ وابن لهيعة ضعيف .

التاسع : يحيى بن يحيى النساني فيما أخرجه الطبراني في ( المعجم الصغير ) ص ٣ وص ٨٩ عن أحمد بن أنس بن مالك الدمشقي المقرئ وعن خالد بن أبي روح الدمشقي كل منها عن إبراهيم بن هشام بن يحيى بن يحيى النساني عن أبيه عن جده عن عمرة عن عائشة قالت : قال النبي ﷺ : « القطع في ربع دينار فصاعداً » . قال الطبراني : « لم يروه عن يحيى بن يحيى إلا ولده » ، زاد في الموضع الثاني : « وهم ثقات » . وإبراهيم بن هشام ذكره ابن حبان في ( الثقات ) ، وأخرج له في ( صحيحه ) ، لكن طعن فيه أبو حاتم وذكر قصة تدل على أن إبراهيم كان به غفلة . والله أعلم .

العاشر : يحيى بن سعيد الأنصاري . وهو من أجل من كثير من الذين تقدموا ، وإنما أخرته لأن بعضهم نسب رواية هذا الحديث عنه إلى الخطأ كما يأتي . قال النسائي : « أخبرنا الحسن بن محمد ( بن الصباح الزعفراني ) قال : حدثنا عبد الوهاب ( بن عطاء ) عن سعيد ( بن أبي عروبة ) عن يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة عن النبي ﷺ : « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » . أخبرني يزيد بن محمد بن فضيل قال : أنبأنا مسلم بن إبراهيم قال : حدثنا أبان قال : حدثنا يحيى بن سعيد عن عمرة عن عائشة أن النبي ﷺ قال : « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » . وقال الطحاوي : « حدثنا محمد بن خزيمة ثنا مسلم بن إبراهيم . . . » فساقه مثله .

الحسن ثقة من رجال البخاري ، وعبد الوهاب من رجال مسلم ، وثقه جماعة مطلقاً وإسناده آخرون ، وقدموه في روايته عن سعيد ، قال الامام أحمد : « كان عالماً بسعيد » . وسئل أبو داود عنه وعن السهمي في حديث ابن أبي عروبة ؟ فقال : عبد الوهاب أقدم . فقبل له : عبد الوهاب سمع زمن الاختلاط ( يعني اختلاط سعيد ) فقال : من قال هذا ؟ سمعت أحمد يقول : عبد الوهاب أقدم . وقال ابن سعد : « لزم سعيد بن أبي عروبة ، وعرف بصحبته ، وكتب كتبه . . . » . وقال البخاري : « يكتب حديثه » قبل له : يحتاج به ؟ قال :

« أرجو إلا أنه كان يدلس عن ثور وأقوام أحاديث مناكير » . وسعيد ثقة جليل إلا أنه اختلط بأخرة ، وسماح عبد الوهاب منه قديم .

وأما السند الثاني فشيخ النسائي لم يوثق لكن قد تابعه محمد بن حزيمة كما رأيت ، ومسلم ثقة متفق عليه . وأبان من رجال مسلم . وأخرج له البخاري في ( الصحيح ) بلفظ : « قال لنا مسلم بن إبراهيم ثنا أبان ... » . وبالجملة فجميع السندين صالح للحجة حتماً . لكن أصله بعضهم بأن مالكا وابن عينة روى عن يحيى عن عمرة : قالت عائشة : « ما نيت ولا طال علي ، القطع في ربع دينار » وبنحوه رواه جماعة عن يحيى ، وروى أخوه عبد ربه وعبد الله بن أبي بكر ورزيق بن حكيم عن عمرة : قالت عائشة : « القطع في ربع دينار » . بل حاول الطحاوي إعلال الحديث من أصله ، وأجاب البيهقي وغيره بأنه لا منافاة بين أن يكون الحديث عند عائشة فتخبر به قارة وتُسْتَفْتَى فتفتي بضمونه أخرى . وفي ( الموطأ ) عن عبد الله بن أبي بكر عن عمرة قالت : « خرجت عائشة ... إلى مكة ومعها مولاتان لها ... فسئل العبد عن ذلك فاعترف ، فأمرت به عائشة ... فقطعت يده وقالت عائشة : القطع في ربع دينار فصاعداً » . ويؤيد الجمع أن لفظ المرفوع في أثبت الطرق وأكثرها : « تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً » . ولفظ الموقوف في جميع طرقه إلا ما شذ : « القطع في ربع دينار فصاعداً » وزاد يحيى قبله : « ما طال علي ولا نيت » .

والمدار في هذا الباب على غلبة الظن ، ولا ريب أن من تدبر الروايات غلب على ظنه غلبة واضحة صحة كل من الخبرين وأنه لا تعارض بينهما ، وعلم أن الحل على الخطأ بعيد جداً . هذا وقد قال ابن الترمذي : « قال الطحاوي : حدثني غير واحد من أصحابنا من أهل العلم عن أحمد بن شيبان الرمي ثنا مؤمل بن إسماعيل الرمي ( كذا ) عن حماد بن زيد عن أيوب عن عبد الرحمن بن القاسم عن عمرة عن عائشة قالت : يقطع السارق في ربع دينار فصاعداً » . قال أيوب : وحدث يحيى عن عمرة عن عائشة ورفعه ، فقال له عبد الرحمن : إنها كانت لا ترفعه فترك يحيى رفعه » . وبمثل هذا السند لا يثبت هذا الخبر عن حماد بن زيد <sup>(١)</sup> لكن يظهر أن

(١) قلت : يعني لأن مؤمل بن إسماعيل سيء الحفظ كما سبق في ترجمته من الكتاب برقم (٢٥٢) وهو بصري نزيل مكة ، فالظاهر أن الذي عند الطحاوي ( الرمي ) صوابه : ( المكي ) . والله أعلم . ن .

له أصلاً ، فقد تقدم رواية سعيد بن أبي عروبة وأبان بن يزيد عن يحيى عن عمرة عن عائشة مرفوعاً باللفظ الذي رواه الأئمة الذين رفعوا الحديث « تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً » . وروى مالك وابن عيينة عن يحيى عن عمرة أن عائشة قالت : ما طال علي ولا نسيت ، القطع في ربع دينار . وقوله : « القطع في ربع دينار » هو اللفظ الذي رواه الواقفون فهذا يدل أنه كان عند يحيى كلا الخبرين ، فكان يحدث بالمرفوع فأنكر عليه بعض من لم يسمعه وسمع الموقوف ، فأعرض يحيى عن رواية المرفوع صوناً لنفسه عن أن يتهمة من لا يعلم حقيقة الحال بالاصرار على الخطأ .

هذا ، وقد ذكر ابن عيينة رواية عبد الله بن أبي بكر وعبد ربه ورزيق <sup>(١)</sup> ثم قال : « إلا أن في حديث يحيى ما قد دل على الرفع : ما نسيت ولا طال علي ، القطع في ربع دينار » . اعترف به الطحاوي بقوله : « قد يجوز أن يكون معناها في ذلك ما طال علي ولا نسيت ما قطع فيه الرسول ﷺ مما كانت قيمته عندها ربع دينار » .

أقول : قد مرّ دفع الاحتمال وبيان أنه لا يعرف فيما قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ما هو قليل إلا المجن ، وقد دل حديث ( الصحيحين ) عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة على أنها لم تكن تعرف المجن ولا قيمته . وبهذا يتبين أن رواية عبد الله بن أبي بكر وعبد ربه ورزيق تدل أيضاً على الرفع ، فإن التقدير بربع دينار ليس مما يقال بالرأي ، ولا يعرف ما تأخذ عائشة منه ذلك إلا ما ثبت عنها عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله . والحمد لله الذي بنعمته تمّ الصالحات .

ثم جمع الطحاوي بما علم رده مما تقدم ثم قال : « فلما اضطرب حديث الزهري على ما ذكرنا ، واختلف على غيره عن عمرة كما وصفنا ، ارتفع ذلك كله فلم تجب الحجة بشي . منه إذ كان بعضه ينقض بعضاً » .

(١) بالراء ثم الزاي مصغراً ، ويقال فيه بتقديم الزاي ، وهكذا وقع عند الطحاوي وقد أخرجه

( ٩٤ / ٢ ) من طريق الحميدي عن سفيان وهو ابن عيينة ، وقد مضى في الكتاب قريباً ص ١١٢ . ن

ابن مسعود ، وأثبت بعضهم سماعه منه لأحرف معدودة ذكرها ابن حجر في ( طبقات المدلسين ) ص ١٣ ، ثم قال : « فعلى هذا يكون الذي صرح فيه بالسماع من أبيه ( ابن مسعود ) أربعة أحدها ، وقوف وحديثه عنه كثير . . . . معظمها بالعننة وهذا هو التدليس » .

أقول : وليس هذا الخبر من تلك الأربعة .

وروى الثوري عن « حماد بن أبي سليمان عن إبراهيم قال : قال عبد الله : لا تقطع اليد إلا في ترس أو حجة . قلت لابراهيم : كم قيمته ؟ قال : دينار » . والثوري يدلس ، وحماد سيء الحفظ ، حتى قال حبيب بن أبي ثابت : « وكان حماد يقول : قال إبراهيم : فقلت والله إنك لتكذب أو إن إبراهيم ليخطئ » . وقد قال حماد نفسه لما قيل له : قد سمعت من إبراهيم : « إن العهد قد طال بإبراهيم » . وإبراهيم عن عبد الله منقطع ، وما روي عنه <sup>(١)</sup> أنه قال : إذا قلت : قال عبد الله ، فهو عن غير واحد عن عبد الله . لا يدفع الانقطاع لاحتمال أن يسمع إبراهيم عن غير واحد ممن لم يلق عبد الله ، أو ممن لقيه وليس بثقة ، <sup>(٢)</sup> واحتمال أن يغفل

(١) قلت : تصدير المصنف رحمه الله لقول إبراهيم المذكور بقوله « روي » مما يشمر اصطلاحاً - بأنه لم يثبت عنده ، ولعل عذره في ذلك أنه لم يقف على إسناده ، وإلا لجزم بصحته ، فقد أخرجه ابن سعد في « الطبقات » ( ١٩٠/٦ ) : أخبرنا عمرو بن الهيثم أبو قطن قال : حدثنا شعبة عن الأعمش قال : قلت : لابراهيم : إذا حدثني عن عبد الله فأستد ، قال : إذا قلت : قال عبد الله ، فقد سمعته من غير واحد من أصحابه ، وإذا قلت : حدثني فلان ، فحدثني فلان » . وهذا إسناده صحيح رجاله ثقات ، وقد أخرجه أبو زرعة الدمشقي في « تاريخ دمشق » ( ٢/١٣١ ) : حدثنا أحمد بن سبويه قال : حدثنا عمرو بن الهيثم به ، إلا أنه قال : « فحدثني وحده » .

أقول : وإذا تأمل الباحث في قول إبراهيم « من غير واحد من أصحابه » يتبين له ضعف بعض الاحتمالات التي أوردها المصنف على ثبوت رواية إبراهيم إذا قال : قال ابن مسعود ، فإن قوله : « من أصحابه » يبطل قول المصنف « أن يسمع إبراهيم من غير واحد ممن لم يلق عبد الله » ، كما هو ظاهر . وعذره في ذلك ، أنه نقل قول إبراهيم هذا من « التهذيب » ، ولم يقع فيه قوله : « من أصحابه » الذي هو نص في الاتصال . ن .

(٢) قلت : هذا فيه بعد . فأننا لا نعلم في أصحاب ابن مسعود المعروفين من ليس بثقة ، ثم إن -

إبراهيم عن قاعدته ، واحتمال أن تكون قاعدته خاصة بهذا اللفظ « قال عبد الله » ، ثم يحكي عن عبد الله بغير هذا اللفظ ما سمعه من واحد ضعيف فلا يتنبه من بعده للفرق ، فيرويه عنه بلفظ « قال عبد الله » ، ولا سيما إذا كان فيمن بعده من هو سيء الحفظ كحماد . وفي ( معرفة علوم الحديث ) للحاكم ص ١٠٨ من طريق « خلف بن سالم قال : سمعت عدة من مشايخ أصحابنا تذاكروا كثرة التدليس والمدلسين ، فأخذنا في تمييز أخبارهم ، فاشتبه علينا تدليس الحسن بن أبي الحسن وإبراهيم بن يزيد النخعي . . . وإبراهيم أيضاً يدخل بينه وبين أصحاب عبد الله مثل هني بن نيرة ، وسهم بن منجاب ، وخزيمة الطائي ، وربما دلس عنهم » .

وقد ذكر الأستاذ ص ٥٦ قول يحيى الحماني : « سمعت عشرة كلهم ثقات يقولون : سمعنا أبا حنيفة يقول : القرآن مخلوق » فقال الأستاذ : « قول الراوي سمعت الثقة يعد كرواية عن مجهول ، وكذا الثقات » . <sup>(١)</sup> وما روي عن أبي حنيفة عن حماد عن إبراهيم : « لا تقطع اليد في أقل من ثمن الحجة » ، وكان ثمنها عشرة دراهم ، قول إبراهيم ، وقد يكون إنفاً أخذ من عمرو ابن شعيب أو مما روي عن مجاهد وعطاء وقد تقدم ما فيه .

وقد روى الثوري أيضاً عن عيسى بن أبي عزة عن الشعبي عن ابن مسعود أن النبي ﷺ قطع في مجن ثمنه خمسة دراهم . قال ابن الترمذاني : « فيه ثلاث علل ، الثوري مدلس وقد عنعن ، وابن أبي عزة ضعفه القطان وذكره الذهبي في كتابه في ( الضعفاء ) ، والشعبي عن ابن مسعود منقطع » .

أقول : أما الأولى فنعم ، وأما الثانية فإنما حكى ذلك العقيلي ، وهو لم يدرك القطان ، <sup>(٢)</sup>

— عبارته المتقدمة منا آنفاً صريحة في أنه لا يسقط الوساطة بينه وبين ابن مسعود الا اذا كان الذي حدثه عنه أكثر من واحد من أصحابه . فكون الأكثر منهم — لا الواحد — غير ثقة بعيد جداً . لا سيما وإبراهيم إنما يروي كذلك مشيراً الى صحة الرواية عن ابن مسعود . والله أعلم .

(١) قلت : لنا على هذا العطف نظر سبق بيانه في التعليق على الصفحة ( ٢٧٤ ) .

(٢) كذا قال المصنف رحمه الله ، وعمدته في ذلك قول الحافظ في « التهذيب » : وذكره العقيلي في « الضعفاء » وقال : ضعف حديثه يحيى بن سعيد القطان : فان ظاهره أن العقيلي حكى التضعيف ولم يروه بسنده كما هو النال عليه وعلى أئمة الجرح والتعديل ، ولكن الواقع خلاف ذلك ، فقد قال العقيلي في كتابه —

ومع ذلك فهو جرح غير مفسر ، وابن أبي عزة وثقة أحمد وابن معين وابن سعد ، فأما الذهبي فمعلوم أن قاعدته أن يذكر في ( الميزان ) <sup>(١)</sup> كل من تكلم فيه ولو كان الكلام يسيراً لا يقدح . وأما الثالثة فنعم ، ولكن الشعبي جيد المرسل ، قال العجلي : « لا يكاد الشعبي يرسل إلا صحيحاً » . وقال الآجري عن أبي داود : « مرسل الشعبي أحب إلى من مرسل النخعي » .

والظاهر أنه إن صح عن ابن مسعود شي . فهو في ذكر القطع في المجن مطلقاً ، وأما التقويم

— المذكور : « حدثنا محمد بن عيسى ، قال حدثنا صالح بن أحمد ، قال : حدثنا علي قال سألت يحيى عن حديث عيسى بن أبي عزة ( قلت : فذكره وقال : ) فضعف الحديث » .  
وعلي هو ابن المديني الحافظ ، وقد تقدمت ترجمته برقم ( ١٦٢ ) .

(١) قلت : « الميزان » غير « الضعفاء » ، وهذا هو الذي عزى إليه ابن التركاني تضعيف القطان . وجواب المصنف يشعر بأنه هو « الميزان » نفسه ، وليس كذلك ، فإنها كتابان ، قاعدته في الأول منها كما ذكره المصنف ، وقاعدته في الآخر كما نص عليه هوفي مقدمته : « فهذا ديوان أسماء الضعفاء والمتروكين ، وخلق من الجهولين ، وأناس ثقات فيهم لين » . وقد طبع أخيراً بتحقيق الشيخ حماد الأنصاري ، وطريقته فيه ، إما أن يذكر رأيه في المترجم ، كأن يقول فيه « ضعيف » أو « متروك » أو « متهم » ونحوه ، كما هو أسلوب الحافظ ابن حجر في « التقريب » . وإما أن ينقل الجرح عن بعض الأئمة ، كأن يقول : « ضمه الدارقطني » أو « قال النسائي : ليس بقوي » . أو قال أبو حاتم : « لا يحتج به » وهكذا ، فكل من يورده فيه ضعيف إلا أفراداً قليلين يصرح بتوثيقهم ، أما تمييزاً وأما لدفع التهمة عنه ، فن الأول قوله : « إبراهيم بن نافع الحلاب البصري قال أبو حاتم : كان يكذب » . أما إبراهيم بن نافع عن عطاء المكي فثقة . ومن الآخر قوله : « أحمد بن الحسن بن خيرون ، ثقة حافظ تكلم فيه ابن طاهر بعلاك بارد ، وهو أوثق من ابن طاهر بكثير » ، وقد لاحظنا أنه كثيراً ما يختلف اجتهاده في هذا الكتاب ، عنه في « الميزان » ، ومن الأمثلة القريبة على ذلك ، عيسى بن أبي عزة هذا ، فانه حكى فيه تضعيف القطان له ، ثم توثيق جماعة من الأئمة له ، ثم ختم ذلك برأيه فيه فقال : « حديثه صالح » . وهذا معناه أنه مقبول عنده ، ومع ذلك أورده في ديوانه « الضعفاء » وضعفه بقوله : « قال القطان : حديثه ضعيف » . والظاهر أن المصنف لم يراجع « الميزان » حين كتب الجواب ، والا لكان يحسد فيه رداً أقوى في قول الذهبي : « حديثه صالح » ، وذلك بين لا يخفى . والمعصوم من عصمه الله . ن .

فمن بعده أخذاً من حديث أنس عن أبي بكر وسيأتي ، أو يكون ابن مسعود إنما ذكر قطع أبي بكر .

وروى الشافعي عن ابن عيينة عن حميد الطويل قال : « سمعت قتادة يسأل أنس بن مالك عن القطع ؟ فقال : حضرت أبا بكر قطع سارقاً في شيء مايسوى ثلاثة دراهم . أو : مايسريني أنه لي بثلاثة دراهم » وقد رواه أبو حاتم الرازي عن الأنصاري عن حميد وفيه : « مايسريني أنه لي بثلاثة دراهم » بدون شك . أخرجه البيهقي ولايلزم من قول أنس : « مايسريني ... » أن تكون القيمة أقل من ثلاثة دراهم ، فإن من لا يحتاج إلى سلعة لايسره أنها له بقيمة مثلها ، وإنما يسره أن تكون بأقل من قيمتها ليبيعها فيربح فيها أو يدخرها لوقت الحاجة .

وقد روى قتادة عن أنس قصة أخرى ، وهي أنه قطع في مجن قيمته خمسة دراهم . رواه النسائي والبيهقي في ( السنن ) ج ٨ ص ٢٥٩ من طريق الثوري عن شعبة عن قتادة . ورواه النسائي أيضاً من طريق أبي داود الطيالسي قال : « حدثنا شعبة عن قتادة قال : سمعت أنساً يقول : سرق رجل مجناً على عهد أبي بكر فقوم خمسة دراهم فقطع . ورواه أبو هلال محمد بن سليم عن قتادة فقال : « عن أنس أن النبي ﷺ ... » . وأبو هلال ليس بعمدة ولاسيا في قتادة . ورواه هشام عن قتادة فوافق أبا هلال ، وسئل هشام مرة فقال : « هو عن النبي ﷺ » ، وإلا فهو عن أبي بكر » . ورواه عبد الوهاب بن عطاء عن سعيد عن قتادة عن أنس أن أبا بكر قطع في مجن قيمته خمسة دراهم ، أو أربعة دراهم . شك سعيد . و صوب النسائي وغيره رواية شعبة وذلك واضح . ومن أحب تتبع هذه الروايات فليراجع ( سنن النسائي ) و ( سنن البيهقي ) .

وفي ( مصنف ابن أبي شيبة ) عن شريك عن عطية بن مقسم عن القاسم بن عبد الرحمن قال : أتني عمر بسارق فأمر بقطعه ، فقال عثمان : إن سرقته لا تساوي عشرة دراهم قال : فأمر به عمر فقومت ثمانية دراهم فلم يقطعه . القاسم لم يدرك عمر ولا كاد ، وعطية مجهول الحال ، وشريك سي . الحفظ ونسبه بعضهم إلى التدليس كما مضى . ورواه الثوري عن عطية بن عبد الرحمن الثقفني عن القاسم قال : « أتني عمر بن الخطاب بسارق قد سرق ثوباً فقال لهيمان :

قومه ، فقومه ثمانية دراهم فلم يقطعه . ويؤخذ من كلام البخاري وأبي حاتم أن عطية هذا هو الذي روى عنه شريك ، فإن صح هذا فهو مجهول الحال ، وإلا فكلاهما مجهول . ولو صححت القصة ، فلفظ الثوري أقرب ، ويكون ترك القطع مانعاً آخر كشبهة ظهرت . وسيأتي عن عثمان أنه قطع في أترجة قومت ثلاثة دراهم . ومر عنه أنه قطع في فخارة حسيسة . فكيف يقول ما وقع في لفظ شريك ١٩ !

وفي ( نصب الراية ) ج ٣ ص ٣٦٣ أن في ( مصنف عبد الرزاق ) : « عن معمر عن عطاء الخراساني أن عمر بن الخطاب قال : « من أخذ من الثمر شيئاً فليس عليه قطع حتى يأوي الجرين ، فإن أخذ منه بعد ذلك ما يساوي ربع دينار قطع » . عطاء الخراساني لم يدرك عمر ، لكن هذا أقوى من رواية عطية . وفي ( الفتح ) : « أخرجه ابن المنذر عن عمر بسند منقطع أنه قال : إذا أخذ السارق ربع ديناره قطع » . وفيه أن ابن المنذر أخرج من طريق منصور عن مجاهد عن ابن المسيب عن عمر : لا تقطع الخمس إلا في خمس » . ابن المسيب عن عمر منقطع ، إلا أنه جيد ، لكن لانعلم كيف السند إلى منصور . وأخرجه ابن أبي شيبة في ( المصنف ) من طريق قتادة عن ابن المسيب ، وقتادة مشهور بالتدليس .

وروى مالك في ( الموطأ ) ، وابن عيينة كما في ( مصنف ابن أبي شيبة ) عن عبد الله بن أبي بكر عن عمرة أن سارقاً سرق في زمن عثمان أترجة فأمر بها عثمان أن تقوم ، فقومت ثلاثة دراهم من صرف اثني عشر درهماً بدينار فقطع عثمان يده . وعمره يقال إنها ماتت سنة ٩٨ وعمرها سبع وسبعون سنة . فعلى هذا يكون سنه لمقتل عثمان فوق أربع عشرة سنة . وقد جاء عن عثمان ما هو أشد من هذا كما تقدم .

وروى حاتم بن إسماعيل كما في ( مصنف ابن أبي شيبة ) ، وسليمان بن بلال كما في ( سنن البيهقي ) عن جعفر بن محمد بن علي بن الحسين بن أبي طالب عن أبيه عن علي رضي الله عنه أنه قطع يد سارق في بيضة حديد ثمنها ربع دينار . وقال الشافعي في ( الأم ) ج ٦ ص ١١٦ : « أخبرنا أصحاب جعفر عن جعفر عن أبيه أن علياً رضي الله عنه قال : « القطع في ربع دينار » . محمد بن علي لم يدرك علياً ، لكن لم يعارض هذا عن علي ما هو أقوى منه ، وإننا ذكر البيهقي



في ( السنن ) ج ٨ ص ٢٦١ أثرأ عن علي فيه : « لا تقطع اليد إلا في عشرة دراهم » ثم قال : « هذا إسناد يجمع مجهولين وضمفاء » <sup>(١)</sup> . فقال ابن الترمذاني : « قد جاء من وجه آخر ضعيف إلا أنه أجود من الرواية التي ذكرها البيهقي بلا شك . فروى عبد الرزاق عن الحسن بن عماره عن الحكم بن عتيبة عن يحيى بن الجزار عن علي قال : لا تقطع اليد في أقل من دينار أو عشرة دراهم . فعدل البيهقي عن هذه الرواية إلى تلك لزيادة التسنيع » .

أقول : وهذه ليست مما يفرح به ، الحسن بن عماره طائغ ، قال شعبة : « أفادني الحسن ابن عماره سبعين حديثاً عن الحكم فلم يكن لها أصل » . ونص شعبة على أمثلة منها ، سئل الحكم عنها فلم يعرفها . قال شعبة : « قال الحسن بن عماره : حدثني الحكم عن يحيى بن الجزار عن علي - سبعة أحاديث ، فسألت الحكم عنها فقال : ما سمعت منها شيئاً » وقال ابن المديني في الحسن بن عماره : « كان يضع » .

المسلك الثالث : لبعض مشاهير الحنفية في هذا العصر . كان هذا الرجل مشهوراً بطول الباع وسعة الاطلاع والزهد والعبادة ، <sup>(٢)</sup> وكان يقرر أن أحاديث (الصحيحين) قطعية الثبوت .

(١) قلت : بل هو ضعيف جداً ، فإن من رواه جويراً وهو ابن سعيد البلخي أورده الذهبي في « الضعفاء » وقال : « متروك الحديث » . وقال الحافظ في « التقریب » : « ضعيف جداً » . قلت : ومع هذا فهو خير من الحسن بن عماره الآتي روايته ، فإنه لم ينسب إلى كذب أو وضع ، بخلاف ابن عماره ، فإنه أشد ضعفاً منه ، قد نسبوه إلى الوضع كما يأتي في الكتاب ، وقال الامام أحمد : أحاديثه موضوعه . فهل خفي هذا على ابن الترمذاني حتى زعم أن روايته أجود من رواية جوير ، أم هو التعصب للمذهب ؟ !

(٢) هو العلامة الشيخ محمد أنور الكشميري ، وكلامه الذي أشار إليه المؤلف المذكور في كتابه « فيض الباري على صحيح البخاري » ( ٤ / ٤٤٦ - ٤٤٧ ) ، وهو بحق كما وصفه المصنف في سعة العلم ، ولكنه مع الأسف لم يستفد كثيراً من علمه ، صده عن ذلك التقليد المتوارث مع أنه من أحق العلماء المتأخرين بانخلاص منه ، والاستقلال في النظر والاختيار ، فانظر إليه مثلاً في موقفه من مسألة رفع اليدين في الركوع التي لا يمكن للباحث في أدلتها إلا أن يقول بمشروعيتها واستحبابها ، ولو كان حنفياً غير متعصب مثل العلامة الككنوي رحمه الله فإنه لم يسمه إلا القول بالاستحباب في بحث له جيد في « التعليق الممجّد » ، أما الشيخ الكشميري فلم يستطع التصريح بالاستحباب ، على الرغم من أن التحقيق الذي وصل إليه يلزمه ذلك ، -

وكان مع ذلك غايةً في الجمود على المذهب والتغالي في الدفاع عنه . وفي مسلكه هذا ما يظهر منه علو طبقة في ذلك . ذكر أن لأصحابه طرقاً في التملص من أحاديث ( الصحيحين ) في هذه المسألة ، من ترجيح غيرها أو دعوى اضطرابها أو نسخها ، وأنه لم يرتض شيئاً من ذلك ، واختار طريقاً جديداً يجمع بين الأدلة في زعمه ، وهو أن القطع أولاً كان في ثمن الجبن كما في حديث ( الصحيحين ) عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة ، وكانت قيمة الجبن أولاً قليلة ، ثم أخذت تزيد بزيادة اتساع حال المسلمين حتى بلغت عشرة دراهم فأقر الأمر عليها ، وترك اعتبار ثمن الجبن ، وذلك كما هو الحال عنده في الدية . قال : « وعلى نحو هذا حملت حد الحر ومقدار المهر » .

أقول : لم أظفر بتطبيق الأخبار على هذا المسلك لكن قد يقال : كان المعيار الشرعي لما يجب فيه القطع هو قيمة الجبن فكأنها كانت أولاً لا تزيد عن أقل ما يحق على أخذه اسم « السارق » وحينئذ أنزل الله عز وجل : [ والسارق والسارقة فاقطعوا أيديهما ] ، ثم كأنها ترقّت قليلاً فصارت كقيمة الجبل والبيضة وحينئذ قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « لعن الله السارق يسرق الجبل فتقطع يده ويسرق البيضة فتقطع يده » ثم ترقّت فصارت ربع دينار وهو عند الحنفية درهمان ونصف ، وحينئذ قال النبي ﷺ : « تقطع اليد في ربع دينار فصاعداً » ثم ترقّت فصارت ثلاثة دراهم ، وحينئذ قطع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في جبن قيمته ثلاثة

— فهو يقول في الكتاب المذكور ( ٢٥٧/٢ - ٢٥٩ ) : فقد ثبت الأمران عندي ( الرفع والترك ) ثبوتاً لا مرد له ، ولا خلاف إلا في الاختيار ، وليس في الجواز . ثم نقل عبارة لأبي بكر الجصاص تؤيد ما ذكره من الجواز ، ثم قال : « فاسترحت حيث تخلصت رقبتي من الأحاديث الثابتة في الرفع ! كذا قال ، وفي عبارته من الركة ما لا يخفى ، وإذا قال بجواز الرفع وأراد الجواز الذي يستوي فيه الفعل والترك ، فلم يأت بشيء جديد بإثباته الرفع ، لأن القائلين به لا يقولون بوجوبه ، وإن أراد به جوازاً مع استحباب فهذا صرح به ، وغالب الظن أنه هو الذي أراده ، وإلا كان الرفع عبثاً لا يقول به فقيه مثله ، وإنما لم يصرح به ، لأنه لم يجد في مذهبه من سبقه إلى ذلك ! ثم إذا صح ظننا به ، فهل كان يرفع يديه كسباً للشواب ، بل وبياناً للجواز ولو بالمعنى الأول ، علم ذلك عند أصحابه ، وظني أنه لم يفعل ، لغلبة العصبية المذهبية على من حوله . والله المستعان . ن

دراهم . ثم كأنها بقيت كذلك إلى أن قطع أبو بكر في شيء يقول أنس : « ما يسرني أنه لي بثلاثة دراهم » . ثم كأنها تروقت فصارت خمسة دراهم ، وحينئذ قطع أبو بكر في مجن قيمته خمسة دراهم . وكأنها بقيت على ذلك إلى أوائل عهد عمر ، وحينئذ قال - لو صح عنه - : لا تقطع الخمس إلا في خمس . ثم كأنها نقصت إلى درهمين ونصف فحينئذ قال عمر - لو صح عنه - إذا أخذ السارق ربع دينار قطع . ثم كأنها تروقت فصارت عشرة دراهم وحينئذ امتنع - لو صح عنه - من القطع فيما قيمته ثمانية دراهم . ثم نقصت في عهد عثمان وحينئذ قطع في أربعة قيمتها ثلاثة دراهم ، ثم ازدادت نقصاً وحينئذ قطع في فخارة خسيصة . ثم تحسنت الحال قليلاً في زمن علي وحينئذ قطع في بيضة حديد قيمتها ربع دينار ، وأفتت عائشة بالقطع في ربع دينار ، ثم لأدري متى عادت فترقت إلى عشرة دراهم ، وحينئذ بمقتضى هذا المسلك نزل الوحي بإلغاء اعتبار قيمة المجن ، وأن يكون المعتبر هو العشرة الدراهم !!

ولعمري لقد تكرر في الأخبار ذكر المجن ، وإن بعض الألفاظ ليوهم اعتبار المجن ، إلا أن الناس فهموا أن سبب التكرار هو أن أقل ما قطع النبي صلى الله عليه وآله وسلم مجن ، وحملوا ما يوهم اعتبار المجن على ما تقدم مفصلاً ، ولم يعرج أحد منهم على هذا المسلك الطريف ولكن :

لكل ساقطة في الأرض لاقطة وكل كاسدة يوماً لها سوق

ومن العجيب أنه لم يرتض دعوى بعض أسلافه النسخ ثم وقع فيها ، وأنه يقول : إن أحاديث ( الصحيحين ) قطعية الثبوت ثم يخالف صرائحها ويتشبه بما لم يثبت مما فيه ذكر العشرة .

فأما حديث هشام عن أبيه عن عائشة فاختلف فيه الرواة عن هشام سنداً ومثنياً .

أما السند ففهم من ذكر عائشة ، ومنهم من لم يذكرها وجعله مرسلاً من قول عروة ، تبه على ذلك البخاري في ( الصحيح ) ، والصواب ذكر عائشة .  
وأما المتن فعلى ثلاثة أوجه :

الأول : مارواه البخاري عن عثمان بن أبي شيبة عن عبدة عن هشام عن أبيه عن عائشة « أن يد السارق لم تقطع على عهد النبي صلى الله عليه وسلم إلا في بجن حجة أو ترس » .  
ثم روى البخاري عن عثمان أيضاً عن حميد « ثنا هشام عن أبيه عن عائشة . مثله » .

الثاني : مارواه البخاري عن محمد بن مقاتل عن ابن المبارك عن هشام عن أبيه عن عائشة « لم تكن تقطع يد السارق في أدنى من حجة أو ترس كل واحد منها ذو ثمن » .

الثالث : رواه البخاري « حدثني يوسف بن موسى ثنا أبو اسامة قال : هشام بن عروة أخبرنا عن أبيه عن عائشة رضي الله عنها قالت : لم تقطع يد سارق على عهد النبي ﷺ في أدنى من ثمن المجن ترس أو حجة ، وكان كل منها ذا ثمن » .

فالأول : مداره على عثمان بن أبي شيبة عن عبدة وعن حميد ، وقد خولف عن كل منها فرواه مسلم في ( صحيحه ) عن محمد بن عبد الله بن نمير عن حميد بسنده : « لم تقطع يد سارق في عهد النبي ﷺ في أقل من ثمن المجن حجة أو ترس وكلاهما ذو ثمن » وهذا على الوجه الثالث كما ترى . ورواه البيهقي في ( السنن ) ج ٨ ص ٢٥٦ من طريق هارون بن إسحاق عن عبدة بسنده « لم تكن يد تقطع على عهد رسول الله ﷺ في أدنى من ثمن المجن حجة أو ترس » .

وهذا على الوجه الثاني كما ترى ، وبهذا بان ضعف الوجه الأول ، بل ظاهره باطل ، لأنه يهبط أن القطع لم يقع في عهد النبي ﷺ إلا مرة واحدة في ذاك المجن ، وقد ثبت قطع سارق رداء صفوان الذي كانت قيمته ثلاثين درهماً ، وثبت قطع يد الخزومية التي كانت تستعير الحلبي ثم تجرده .

وأما الوجه الثاني فقد اختلف على عبدة كما رأيت ، وكذلك اختلف على ابن المبارك ، رواه النسائي عن سويد بن نصر عن ابن المبارك عن هشام عن أبيه عن عائشة : « لم تقطع يد سارق في أدنى من حجة أو ترس ، وكل واحد منها ذو ثمن » .

وهذا على الوجه الثالث كما ترى . فبان رجحان الوجه الثالث ، لأنه رواه عن هشام

أبو أسامة ولم يختلف عليه فيه ، ورواه ابن خزيمة عن حميد بن هشام ، وابن خزيمة أثبت من عثمان بن أبي شيبة ، ورواه سويد بن نصر عن ابن المبارك عن هشام .

وقد رجح الشيخان والنسائي الوجه الثالث .

أما البخاري فساقها على هذا الترتيب ، ثم عقب بحديث ابن عمر ، فأشار والله أعلم بالترتيب إلى ترتيبها في القوة ، فالثاني أقوى من الأول ، والثالث أرجح منها . أو قل : أشار إلى أن الثاني يفسر الأول من وجه والثاني<sup>(١)</sup> يفسرهما جميعاً ، وأشار بالتعقيب بحديث ابن عمر إلى أن هذا الحديث وحديث ابن عمر عن واقعة واحدة ، فعائشة حفظت أن أقل ما قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو ذلك المجن ولم تذكر قيمته ، وابن عمر حفظ قيمته ولم يذكر أنه أقل ما قطع النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيه .

وأما مسلم فصدر بحديثه عن محمد بن عبد الله بن خزيمة وساقه بتمامه وهو على الوجه الثالث كما مر ثم قال : « حدثنا عثمان بن أبي شيبة أخونا عبدة بن سليمان وحميد بن عبد الرحمن ح وثنا أبو بكر بن أبي شيبة ثنا عبد الرحيم بن سليمان ح وثنا أبو كريب ثنا أبو أسامة كلهم عن هشام بهذا الإسناد فهو حديث ابن خزيمة عن حميد بن عبد الرحمن الرواس ، وفي حديث عبد الرحيم وأبي أسامة : « وهو يومئذ ذو ثمن » فحمل سائر الروايات على حديث ابن خزيمة وهو على الوجه الثالث كما مر ، ولم يعتد بمخالفة بعضها له في الأوجه المذكورة مع اعتداده بالاختلاف في قول ابن خزيمة « وكلاهما ذو ثمن » وقول عبد الرحيم وأبي أسامة « وهو يومئذ ذو<sup>(١)</sup> ثمن » ثم عقب مسلم ذلك بحديث ابن عمر .

وأما النسائي فإنه مع تصديه لجمع الروايات في ذكر المجن لم يستق من طرق حديث هشام المذكورة إلا رواية سويد بن نصر عن ابن المبارك عن هشام ، وهي على الوجه الثالث .

وصاحب هذا المسلك إنما يكون له متشبه ما في الوجه الثاني ، وقد علمت أنه مرجوح من جهة الرواية . وهكذا هو مرجوح من جهة النظر لما يأتي ، وعلى فرض أنه لا يتبين أنه مرجوح فلا يصح التمسك بما اختص به بعض الروايات وخالفها غيرها ، لأن الاختلاف إنما جاء

(١) كذا الأصل والظاهر أنه خطأ ، والصواب « والثالث » . (٢) الأصل « ذون » . ن

من جهة الرواية بالمعنى فلا يصح التثبت بوحدة منها حتى يترجح أنها باللفظ الأصلي أو موافقة له .

ومع هذا فاللفظ الواقع في الوجه الثاني لا يتعين حمله على مازعه صاحب هذا المسلك فإنه يحتمل أن يكون المراد أن السارق لم يكن يقطع فيما دون ثمن ذاك المجن الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم . ولا مانع أن تعرف عائشة هذا ولا تعرف قيمة ذاك المجن . وهذا المعنى أقرب وأولى مما زعمه صاحب هذا المسلك ، فإنه يزعم أن المعنى أن اليد لم تكن تقطع إلا فيما يبلغ ثمن مجن من المجان أي مجن كان ، وهذا بغاية البعد ، فإن من المجان الرديء البالي المعيب الذي تكون قيمته درهماً واحداً أو دونه ، ومنها ما يزيد على ذلك زيادة متفاوتة ، ولم يعهد من حكمة الشارع وإيثاره الضبط ، أن ينوط مثل هذا الحكم العظيم بمثل هذا الأمر الذي لا ينضبط .

فإن قيل قد يختار مجن من أوسط الغالب على نحو ما قدمت أول المسئلة .

قلت : أوسط الغالب بعيد أيضاً عن الانضباط ، والذي تقدم إنفاً هو من بعض من بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، رأى أنه لا ينبغي القطع في أقل مما قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، وعرف أنه ذاك المجن ولم يعرف ثمنه فاضطر إلى الحدس ، والشارع لا ضرورة تلجئه ولا حاجة تدعوه إلى مثل هذا ، فلماذا يعدل عن سنته من إيثار الضبط وهو قادر على الضبط بالذهب أو الفضة ، فيكون المناط ظاهراً منضبطاً سهل المعرفة جارياً على ما يعرفه الناس ويتعارفونه ؟ !

فأما تقدير الدية بالإبل فذلك معروف متعارف من قبل الإسلام ، وكان أغلب أموالهم الإبل ووصفها الشارع بصفات معروفة تقربها من الانضباط ، ولا يخفى بعد ذلك التباس ولا مفسدة كما يخفى في نوط القطع بثمن مجن ، فإن من وجبت عليه الدية لا يازمه أن يدفع النفيسة ، فلو كانت عنده نفيسة ، وأراد أن يشتري بها عشرة كلهن على وصف الدية مكن من ذلك ، فيشتري بتلك الناقة عشرة ويدفعها فتحسب له عشرة ، واحتمال أن لا يتمكن من ذلك بعيد ، فإن اتفق ذلك فلفظيه أن يقول هي بمنزلة المدومة ، ويعدل إلى قيمة القدر الواجب من

الغالب — كما قيل بنحو ذلك في الزكاة . فأما إذا طالب نفس صاحبها فدفعها فلا إشكال .  
والحنفية لم ينكروا وجوب الإبل ، وإنما قالوا : إن الواجب هي أو ألف دينار ، أو عشرة  
آلاف درهم . وإن التعيين بالتراضي أو القضاء .

وأقول أما التراضي فلا إشكال فيه ، وكذلك القضاء إذا قضى القاضي بالإبل ، أو بذلك  
المبلغ من الذهب أو الفضة وهو قيمة الإبل . وأما إذا لم يكن ذلك قيمتها ، فجعل الخيرة  
للقاضي منافع للعدل وفتح إمام اتباع القضاة للهوى ، وأصول الشرع تأبى ذلك . والمقصود  
هنا أنه لا مفسدة في جعل الزكاة من الإبل ، فإن الواجب الحقيقي هو أقل ما يتحقق به الصفة  
فالمستحق بين أن يحصل له حقه ، وأن يحصل له دونه برضاه ، وأن يحصل له فوجه  
يرضا الدافع .

وعلى فرض أن المقوم أخطأ في التقويم ، فالخطب سهل ، إنما هو خسارة مالية يجبرها الله  
عز وجل من فضله .

وأما المجن فإن قيل : إنه يقطع في سرقة مطلقاً بأي صفة كان فلا يخفى ما فيه ، وإن  
قيل : لا يقطع فيه إلا إذا كان بوصف مخصوص ، فما هو ذلك الوصف؟ وما الدليل على تعيينه؟  
وإن قيل : لا يقطع فيه إلا إذا بلغت قيمته حداً معيناً كما يدل عليه قول أنس : « سرق  
رجل مجناً على عهد أبي بكر فقوم خمسة دراهم فقطع » فهذا قولنا وبطل هذا المسلك  
الطريف رأساً .

وإذا كان المسروق ذهباً أو فضة ، فعلى ذلك المسلك ينبغي أن ينظر هل هو قيمة مجن  
أولاً؟ وهذا عكس المعروف المتعارف من اعتبار مقادير السلع بالذهب والفضة . وإذا كان  
المسروق سلعة أخرى احتيج إلى تقويمين ، تقويم السلعة بالذهب أو الفضة ، وتقويم المجن الذي  
لم تبين صفته بالذهب أو الفضة ، واحتمال الخطأ في ذلك أشد من احتماله في تقويم واحد .

فإن قيل : إنما كان ذلك في أول الأمر ثم استقر الحال على العشرة الدراهم .

قلت : فهل كان الشارع يحهل عاقبة الأمر . وقد قال الشاعر :

رأى الأمر يفضى إلى آخر فصير آخره أولاً

وإذا كان المجن لا يصلح أن يجعل معياراً مستمراً ، فكذلك لا يصلح أن يكون معياراً موقتاً بلا ضرورة ولا حاجة .

فإن قيل : قد يكون صاحب هذا المسلك إنما عني ذاك المجن المعين الذي قطع فيه النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

قلت : فيلزم أن يكون ذاك المجن بقي محفوظاً في بيت النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ثم في بيوت الخلفاء ، فكأنما رفع سارق ، قوم المسروق ثم أخرج ذاك المجن فقوم بقيمة الوقت ! وهذا باطل من وجوه :

منها أنه لم ينقل ، ولو كان انتقل لغرابته ، ومنها أن النقل يأباه ، ومنها أنه خلاف المعهود من براءة الشريعة عن مثل هذا التكلف الذي لا تهرده حكمة . وكثير مما تقدم يرد على هذا أيضاً . وأشد ذلك الداهية الدهياء وهي النسخ بعد النبي صلى الله عليه وآله وسلم .

فإن قيل : لعل صاحب هذا المسلك إنما أراد أن ذلك المتدرج واستقرار الأمر على عشرة الدراهم كان كله في حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم . قلت : ظاهر صنيعه خلاف ذلك لتنظيره بحذر ، ولأنه لا يجهل أنه لم يصح عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم شيء في ذكر العشرة ، <sup>(١)</sup> وإنما يصح إن صح شيء عن بعده وبعد الخلفاء الراشدين . وهب أنه إنما أراد ما زعمت ، فلم يأت عليه بشبهة فضلاً عن حجة ، ويرد عليه أكثر مما تقدم . وكيف يقول : إن أحاديث (الصحيحين) قطعية الثبوت ثم ينسخها بما لم يثبت ؟

وأما قضية المهر فلم يثبت تحديده ، وإنما اقتصر الحنفية قياسه على ما يقطع فيه السارق ، والأصل باطل ، والقياس أبطل .

وأما حد الخمر فالحق أنه أربعون . واستنبط الصحابة من تدريب الأمر في الخمر من حكم إلى أشد منه رعاية للحكمة جواز زيادة التشديد تمزيقاً ، واستأنسوا لتحديد الزيادة بقولهم : « إنه إذا سكر هذا ، وإذا هذا افتدى » <sup>(٢)</sup> مع علمهم بأنه لا يلزمه بمجرد الاحتمال حكم

(١) قلت : في هذا نظر ، فإن المومى إليه قد صرح بتصحيح حديث ابن عباس في العشرة !

(٢) هذا لم يصح ، وهو معلل في إسناده ومثله ، وقد بينت ذلك في « إرواء الغليل » (٢٤٤٦) .



المرتد ولا حكم المطلق ولا غير ذلك مما يحتمل صدوره منه عند هذيانه ، والسرقه لم يقع في تحريمها تدريج ، لامن حال إلى أشد منها ، ولامن حال إلى أخف منها .

فإن قيل : قد يقال : إن للتدريج حكمة ، وهي أن الناس كانوا في ضيق فكان المسروق منه يتضرر بأخذ اليسير من ماله ، ثم اتسعوا فصار لا يتضرر إلا بأخذ أكثر من ذلك وهكذا . قلت : تعقل الحكمة لا يثبت به الحكم ، مع أن ما ذكرتم يعارضه أن المناسب في زمن الضيق أن يخفف على السارق لكثرة الحاجة ، وقد شهدت الشريعة في الجملة لهذا المعنى دون الأول ، وذلك يدرء الحد عن المضطر ، وما يروى عن بعض السلف أنه لا قطع في زمن المجاعة <sup>(١)</sup> .

فإن قيل : إن المقدار لم يتغير في المعنى ، لأن السلع كلها أو غالبها تساير المجن ، فالسلعة المسروقة التي تكون قيمتها خمسة حين بلغ ثمن المجن خمسة ، كانت قيمتها ثلاثة حين كانت قيمة المجن ثلاثة ، وهكذا الدراهم نفسها ، فإن الثلاثة كانت أولاً تغني غناء لا تغنيه أخيراً إلا الخمسة مثلاً .

قلت : هذا كله لا يغني فتيةً فيما نحن بصدده ، ثم هو غير مستقيم ، فقد تغلو سلعة وترخص أخرى ، ولا تزال تضرب قيمتها ارتفاعاً وانخفاضاً إلى يوم القيامة ، ولماذا إذا كان لوحظ ذاك المعنى وقع التحديد أخيراً بال عشرة ؟ ! وقد يزيد الاتساع فتصير خمسة عشر لا تغني إلا غناء الثلاثة ، وقد يعود الضيق ويشدد أشد مما كان أولاً ، والمعروف إنما هو ضبط أثمان السلع بالدنانير والدراهم ، لا ضبط الدنانير والدراهم بالسلع ، فكيف بسلعة لا تنضبط ؟

وقد أطلت في رد هذا المسلك مع أنه لا يحتاج في رده إلى هذا كله ، ولكن دعا إلى ذلك شهرة قائله . والله المستعان .

---

(١) قلت : يشير إلى ما روي عن عمر رضي الله عنه أنه قال : « لا قطع في غدق ، ولا في عام سنة » . لكن في سنده جهالة كما بينته في المصدر السابق ( ٢٤٩٦ ) .

## المسألة الخامسة عشرة

### القضاء بشاهد وعين في الأموال

قال الأستاذ ص ١٨٥ : « وأما القضاء بشاهد وعين فلم يرد فيه ما هو غير معطل عند أهل النقد ، وحديث مسلم فيه انقطاعان مع عدم ظهور دلالة على التنازع فيه . كما فصل في محله . والليث بن سعد رد على مالك رداً ناهضاً في رسالته إليه . . . حتى أن يجيب الليث راوية ( الموطأ ) وغيرهم من كبار المالكية خالفوا مالكاً في المسألة ، وكم بين الشافعية من خالف الشافعي في المسألة ، فسل قضاة العصر ماذا كانت تكون النتيجة في الحقوق لو حكموا للناس بما يطالبون به بدون تكامل نصاب الشهادة ؟ فضلاً عن الضعف الظاهر فيما يحتجون به في الأخذ بشاهد وعين » .

أقول : حديث مسلم هو قوله في ( صحيحه ) : « حدثنا أبو بكر بن أبي شيبة ومحمد ابن عبد الله بن نمير قالوا ثنا زيد - وهو ابن حباب - ثني سيف بن سليمان أخبرني قيس بن سعد عن عمرو بن دينار عن ابن عباس أن رسول الله ﷺ قضى بيمين وشاهد » .

فأما الانقطاعان المزعومان فأحدهما بين عمرو وابن عباس . والآخر بين قيس وعمرو . أما الأول فقال ابن الترمذي : « في ( علل الترمذي ) : سألت محمداً ( البخاري ) عنه - أي هذا الحديث - فقال : عمرو بن دينار لم يسمع عندي هذا الحديث من ابن عباس » .

أقول : ليس لهذه العندية ما يسندها سوى أمرين :

الأول : أن محمد بن مسلم بن سوسن الطائفي روى هذا الحديث عن عمرو بن دينار ، فقال بعض الرواة عنه : عن عمرو عن طاوس عن ابن عباس . وبعضهم قال : عن عمرو عن جابر بن زيد عن ابن عباس .

الثاني : استبعاد صحة الحديث لعدم اشتهاؤه عن ابن عباس ومخالفته لظاهر القرآن .

فأما الأول فقد أجاب عنه البيهقي بأنه إنما جاء ذلك عن بعض الضعفاء ، فأما

الثقات فرووه عن الطائفي عن عمرو عن ابن عباس كما يأتي . ورواية الثقات لا تغل  
برواية الضعفاء .

أقول : ومع ذلك فلو صح الوجهان المذكوران أو أحدهما لصح الحديث أيضاً كما صحح  
الشيخان حديث حماد بن زيد عن عمرو بن دينار عن محمد بن علي عن جابر في لحوم الخيل ، مع  
رواية ابن عيينة وغيره له عن عمرو عن جابر .<sup>(١)</sup> ولهذا نظائر .

وأما الثاني : فالجواب عنه من وجهين :

الأول : أن ذلك الاستبعاد إن كان له وجه فلا يزيله إلا دعوى أن بين عمرو وابن عباس  
واسطة ضعيفة ، إذ لو كان بينه وبينه ثقة لصح الحديث أيضاً كما مر . وليس لأحد أن يفرض  
الواسطة الضعيفة هنا فإن عمراً لا يدلس مثل هذا التدليس ، وإنما قد يرسل ماسمعه من ثقة  
متفق عليه كما أرسل عن جابر ماسمعه من محمد بن علي بن الحسين بن علي بن أبي طالب عنه ،  
ومحمد إمام حجة . وقد تتبعنا ما قيل إن عمراً أرسله مثل هذا الإرسال غير الحديث السابق ،  
فلم نجد إلا حديثاً واحداً حا له كحال الحديث السابق ، وذلك أن في (مسند أحمد) ج ٣  
ص ٣٦٨ « ثنا محمد بن جعفر ثنا شعبة عن عمرو بن دينار عن جابر . . . . » قلت لعمرو : أنت  
سمعت من جابر ؟ قال : لا . والحديث في (صحيح البخاري) من طريق ابن عيينة « قال  
عمرو : أخبرني عطاء أنه سمع جابراً . . . . » فبين عمرو وجابر في هذا عطاء بن أبي رباح ،  
وهو إمام حجة . ووجدت حديثين آخرين لم يتضح لي الإرسال فيها ، فإن صح فالواسطة في  
أحدهما عكرمة وطاوس أو أحدهما .

وفي الثاني : ابن أبي مليكة ، وهؤلاء كلهم ثقات أثبات . فإن ساغ أن يقال في حديث  
رواه عمرو عن ابن عباس : لعله لم يسمعه منه . فإنما يسوغ أن يفرض أن عمراً سمعه من ثقة حجة  
سمعه من ابن عباس . وفي ترجمة عمرو من (تهذيب التهذيب) : قال الترمذي : قال البخاري :  
لم يسمع عمرو بن دينار من ابن عباس حديثه عن عمر في البكاء على الميت . قال ابن حجر :  
« قلت : ومقتضى ذلك أن يكون مدلساً » .

(١) انظر تخريجه في «الإرواء» (٢٥٥١) .

أقول : لم أظفر برواية عمرو ذلك الحديث عن ابن عباس ، والقصة - وفيها الحديث - ثابتة في ( صحيح مسلم ) و ( مسند الحميدي ) من رواية عمرو عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس ، فإن كان بعضهم روى الحديث عن عمرو عن ابن عباس فلا ندري من الراوي ؟ فإن كان ثقة فالحل في هذا الحديث كما تقدم ، حدث به عمرو مراراً عن ابن أبي مليكة عن ابن عباس حتى عرف أن الناس قد عرفوا أنه لم يسمعه من ابن عباس ، ثم قال مرة على سبيل الفتيا أو المذاكرة : « قال ابن عباس » وليس هذا بالتدليس ، على أنه لا مانع من أن يسمع من ابن أبي مليكة عن ابن عباس القصة وفيها الحديث ويسمع من ابن عباس نفسه الحديث . ولا مانع من أن يسمع الرجل الحديث من رجل عن شيخ ثم يسمعه من ذلك الشيخ نفسه ثم يروي به تارة هكذا وتارة هكذا . وهذا النوع يسمى « المزيد في متصل الأسانيد » وقد عد بعضهم منه حديث عمرو في لحوم الخيل . وقد ذكر مسلم في مقدمة ( صحيحه ) أمثلة مما قد يقع من غير المدلس من إرسال ما لم يسمعه . وذكر منها حديث عمرو بن دينار في لحوم الخيل وقد مر ، وهذا حكم من مسلم بأن عمراً غير مدلس ، وأن ما قد يقع عن مثل ذلك الإرسال ليس بتدليس . واحتج الشيخان بكثير من أحاديث عمرو التي لم يصرح فيها بالسماع ، واحتج مسلم بحديث في الخبر رواه ابن عيينة عن عمرو عن جابر ، مع أنه قد ثبت عن ابن عيينة أن عمراً لم يصرح فيه بالسماع من جابر . وهذا الترمذي حاكمي الحكايتين عن البخاري صحيح في حديث لحوم الخيل رواية ابن عيينة التي فيها « عمرو عن جابر » وخطأ حماد بن زيد في قوله « عمرو عن محمد بن علي عن جابر » مع جلالة حماد وإتقانه ، فلو كان عند الترمذي أن عمراً يدلس لما كان عنده بين الروايتين منافاة . والصحيح أنه لا منافاة ولا تدليس كما مر . فأما ما في ( معرفة الحديث ) للحاكم ص ١١١ في صدد كلامه في التدليس : « فليعلم صاحب الحديث أن الحسن لم يسمع من أبي هريرة . . . . » وأن عامة حديث عمرو بن دينار عن الصحابة غير مسموعة . فإنما قال ذلك في صدد من روى عن لم يره قط ولا سمع منه شيئاً ، فإن تلك العبارة هي في صدد قوله ص ١٠٩ « الجنس السادس من التدليس قوم رووا عن شيوخ لم يروهم قط . . . » . وحاصل ذلك أن عمراً يرسل عن لم يره من الصحابة ، وهذا على قلة ما قد يوجد

عن عمرو فيه ليس بتدليس وإنما يسميه جماعة تدليساً إذا كان على وجه الإيهام ، فأما أن يرسل المحدث عن قد عرف الناس أنه لم يدركه أو لم يلقه فلا إيهام فيه فلا تدليس . وعادة أئمة الحديث إذا كان الرجل ممن يكثر منه هذا الإرسال أن ينصوا على أسماء الذين روى عنهم ولم يسمع منهم ، كما تراه في تراجم مكحول والحسن البصري وأبي قلابة عبد الله بن زيد وغيرهم ، ولم نجد في ترجمة عمرو إلا قول ابن معين : « لم يسمع من البراء بن عازب » ولعله لم يرسل عن البراء إلا خبراً واحداً . وسماع عمرو من ابن عباس ثابت ، والحكم عندهم فيمن ليس بمدلس ولكنه قد يرسل لا على سبيل الإيهام أن عننته محمولة على السماع إلا أن يتبين أنه لم يسمع ، كالحديث الذي رواه شعبة عن عمرو عن جابر وقد تقدم . ووجه ذلك أنه لم يثبت عليه إلا أنه قد يرسل لا على وجه الإيهام ، ومعنى ذلك أنه لا يرسل إلا حيث يكون هناك دليل واضح على أنه لم يسمعه ، فحيث وجدنا دليلاً واضحاً على عدم السماع فذاك ، وحيث لم نجد كان الحكم هو السماع ألا ترى أن الثقة قد يخطئ . ، ومع ذلك فروايتة محمولة على الصواب ما لم يقم دليل واضح على الخطأ ، فأولى من ذلك أن يحكم بالاتصال في حديث من لم يعرف عنه إلا الإرسال حيث لا إيهام ، لأن المخطئ . قد يخطئ . حيث لا دليل على خطئه بخلاف المرسل . والحكم عندهم فيمن عرف بالتدليس وكثر منه إلا أنه لا يدلس إلا فيما سمعه من ثقة لاشك فيه أن عننته مقبولة ، كما قالوه في ابن عيينة فما بالك بما نحن فيه ؟

وأما عدم اشتهار الحديث عن ابن عباس فلا يضره بعد أن رواه عنه ثقة جليل فقيه وهو عمرو بن دينار ، وكما من حديث صححه الشيخان وغيرهما مع احتمال أن يقال فيه مثل هذا أو أشد منه ، هذا حديث « إنما الأعمال بالنيات » عظيم الأهمية عند أهل العلم حتى قالوا إنه نصف العلم . وهذا مما يقتضي اشتهاره ، وفي روايته ما يشير إلى أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم خطب به على المنبر ، وهذا مما يقتضي اشتهاره ، وذكر فيه أن عمر بن الخطاب رواه وهو يخطب على المنبر ، وهذا مما يقتضي اشتهاره ، ومع ذلك لم يروه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم غير عمر بن الخطاب ، ولا رواه عن عمر غير علقمة بن وقاص ، ولا رواه عن علقمة غير محمد بن إبراهيم

التي هي ، ولا رواه عن محمد غير يحيى بن سعيد الأنصاري ، ومع ذلك صححه الشيخان وغيرهما وجعلوه أصلاً من أصول العلم ، بل جعلوه نصف العلم كما مر .

فإن قيل : لكن له شواهد .

قلت : وحديث القضاء بالشاهد واليمين كذلك فقد جاء من رواية جماعة من الصحابة بأسانيد جيدة قد صححوا نظائرها . وجاء من رواية آخرين بأسانيد تصلح للاستشهاد<sup>(١)</sup> وجاء من مرسل عدة من التابعين ، وكان عليه عمل أهل الحجاز لا يعرف عندهم خلافه .

فإن قيل : فقد قلت في حديث ابن إسحاق عن أيوب بن موسى عن عطاء عن ابن عباس في قطع يد السارق في ثمن المجن ما قلت .

قلت : ذاك خبر اضطرب فيه ابن إسحاق أشد اضطراب ، وابن إسحاق في حفظه شيء ، وجاءت أدلة تقضي بأنه من قول عطاء ، لا من روايته عن ابن عباس كما تقدم تفصيله في المسألة السابقة ، وليس الأمر هنا كذلك ، ولا قريباً من ذلك . وقد تجتمع عدة أمور يقدر مجموعها في صحة الحديث ، ومنها ما لو انفرد لم يضر .

وأما مخالفته لظاهر القرآن كما قد يشير إليه صنيع البخاري في ( صحيحه ) فيكم من حديث صحيحه وغيره وهو مخالف لظاهر القرآن كحديث المنع من الجمع بين المرأة وعمتها أو خالتها ، وحديث النهي عن أكل كل ذي ناب أو مخلب ، وحديث النهي عن أكل لحوم الحمير الأهلية ، وغير ذلك . وكل من دلالة ظاهرة من القرآن خالفها الحنفية أنفسهم ، وقد تقدم شيء من ذلك في المسألة الثانية عشرة ، وذكر ابن حجر في ( الفتح ) أمثلة من ذلك ، وبسط الشافعي الكلام في ( الأم ) ج ٧ ص ٦ - ٣١ ومع ذلك فخالفه حديث القضاء بشاهد ويمين لظاهر القرآن مدفوعة كما ستراه .

قال الله تبارك وتعالى : [ يا أيها الذين آمنوا إذا تدانيتم بدين إلى أجل مسمى فاكتبوه ] إلى أن قال : [ واستشهدوا شهيدين من رجالكم فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان ممن ترضون من الشهداء أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ] إلى أن قال : [ ذلكم

(١) سيأتي ذكر بعض شواهد ص ١٥٦ - ١٥٧ .

أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا [ إلى أن قال : [ وإن كنتم على سفر ولم تجدوا كاتباً فرهانٌ مقبوضةٌ ] .

إن قيل : أمر الله تعالى أن يستشهد عند المداينة رجلان فإن لم يكونا فرجل وامرأتان ، فدل ذلك على أنه لا يثبت الحق عند التّداعي عند الحاكم إلا بذلك .

فالجواب : إن أردتم أنه لا يثبت مطلقاً إلا بذلك فهذا باطل ، إذ قد يثبت الحق بالاعتراف ، وبالنكول فقط عند الحنفية ، ومع يمين المدعي عندنا . وإن أردتم أنه لا يثبت بشهادة إلا كذلك فهذا لا يفيدكم ، فإن الحديث إنما أثبتته بالشاهد واليمين لا بالشاهد وحده .

فإن قيل : لو كان يثبت بشاهدٍ ويمين لما كان للأمر برجلين أو رجل وامرأتين فائدة .

قلنا : بلى ، له فوائد عظيمة ، الأولى مانصت عليه الآية : [ ذلكم أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأدنى ألا ترتابوا ] ، وهذا كما يحصل بالكتابة مع أن الحق لا يثبت بالكتاب وحده ، فكذلك يحصل بالشهادة التامة ، فإن القضاء بشهادة تامة أظهر في القسط والعدل من القضاء بشاهد ويمين ، وأقوم للشهادة لأن كلاً من الشاهدين يبالغ في التحفظ لئلا تخالف شهادته شهادة الآخر ، وأبعد عن الريبة كما لا يخفى . وقد دل الاتيان بصيغة التفضيل على أن أصل القسط ، وقيام الشهادة ، والبعد عن الريبة ، قد يحصل بما هو دون ما ذكر ، فما هو ؟ ليس إلا الشاهد واليمين ، كما دل عليه الحديث ، فالآية تدل على صحة الحديث ، لأنه لو لم يكن صحيحاً لما كان هناك ما يحصل به ما اقتضته الآية .

الفائدة الثانية : أن ذلك أحوط للحق ، إذ لو استشهد رجل واحد فقط فقد يموت قبل أداء الشهادة ، أو يعرض له ماتفوت به شهادته ، كالجنون أو النسيان أو الفسق أو الغيبة ، فإذا كانا اثنين فالغالب أنه لا يعرض لهما ذلك معاً ، وهذه أدنى درجات الاحتياط نبهت عليها الآية ، ولم تمنع مما فوقها ، بل في هذا إشارة إلى أنه إذا اقتضت الحال ينبغي مظاهر الاحتياط ، وذلك كأن تكون مدة الدين طويلة كخمس عشرة سنة ، ووجد شاهدان شيخين كبيرين فينبغي الزيادة في عدد الشهود بحيث يطلب أنهم لا يموتون جميعاً قبل حلول الدين ، أو يعرض لهم جميعاً ماتفوت به شهادتهم .

الفائدة الثالثة : أن الشاهد الواحد لا يثبت به الحق بل لابد معه من اليمين ، وقد يكبر على المدعي أن يحلف خشية أن يتهمه بعض الناس ، أو لأنه قد نسي القضية أو صفتها ، أو لأنه لم يحضرها وإنما حضرها مورثه الذي قد مات . وقد يحن الدائن أو يموت ويكون وارثه صبياً أو مجنوناً فتعذر اليمين وقت المطالبة فيتأخر القضاء بالحق إلى أن يكمل صاحبه أو يموت . فإن قيل : ذكر البخاري في ( الصحيح ) عن ابن شبرمة أنه احتج على أبي الزناد بالآية وذكر قوله تعالى : [ أن تضل إحداهما فتذكر إحداهما الأخرى ] قال : « قلت : إذا كان يُكتفى بشهادة شاهد ويمين المدعي ، فما يحتاج أن تذكر إحداهما الأخرى ؟ ما كان يصنع بذلك هذه الأخرى ؟ » .

قلت : قد تقدم ما يعلم منه الجواب ، ولا بأس بإيضاحه فأقول : يصنع بذلك الأخرى أنه إذا كان الرجل باقياً حاضراً جائز الشهادة أن تتم الشهادة فيكون ذلك أقسط عند الله وأقوم للشهادة وأبعد عن الارتياح . ولا يتوقف ثبوت الحق على يمين المدعي وقد تكبر عليه أو تتعذر منه فيضيع الحق ، أو يتأخر كما تقدم . وإن كان الرجل قد مات أو عرض له ما فوّت شهادته ، شهدت المراتان وحلف المدعي معها وثبت الحق كما هو مذهب مالك ، والظاهر أنه كان مذهب أبي الزناد ، وهو مذهب قوي فإن الآية أقامت المراتين مقام رجل ، وفي ( الصحيحين ) من حديث أبي سعيد الخدري في قصة خروج النبي صلى الله عليه وآله وسلم يوم العيد ومروره على النساء وموعظته لهن « قال أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل ؟ قلن : بلى » وهذا قاض بأن شهادة المراتين فيما تقبل فيه شهادتهن مثل شهادة رجل ، فأما اشتراط الآية لاستشهاد المراتين أن لا يكون رجل فإنما هو والله أعلم لأن المطلوب في حق النساء الستر والصيانة ، والشهادة تستدعي البروز وحضور مجالس الحكم والتعرض لطنع المشهود عليه

فقد اتضح بحمد الله تبارك وتعالى أنه ليس في الآية ما يتجه معه أن يقال إن الحديث مخالف لظاهر القرآن ، بل ثبت أن فيها ما يشهد له بالصحة .

وأما المخالفة لبعض الأحاديث الصحيحة فذكرها هاهنا ما جاء في قصة الأشعث بن قيس



أنه ادعى على رجل فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « شاهدك أو يمينه » . وحديث ( الصحيحين ) عن ابن عباس مرفوعاً : « لو يُعطى الناسُ بدعواهم لادعى ناسٌ دماء رجال وأموالهم ، ولكن اليمين على المدعى عليه » لفظ مسلم .

والجواب عن الحديث الأول : أنه في ( الصحيحين ) وغيرهما من طريق أبي وائل شقيق ابن سلمة عن الأشعث بن قيس ، واختلفت ألفاظ الرواة في ما قاله النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ففي رواية « شاهدك أو يمينه » ، وفي أخرى « بينتك أو يمينه » وفي ثالثة أنه بدأ فقال للأشعث : « ألك بينة ؟ » قال الأشعث : قلت : لا ، « قال فليحلف » هكذا في ( صحيح البخاري ) في « كتاب الأحكام » في « باب الحكم في البشر » من طريق سفيان الثوري عن منصور والأعمش عن أبي وائل ، وهكذا رواه أبو معاوية عن الأعمش إلا أنه قال : « فقال لليهودي : احلف » . أخرجه البخاري في « كتاب الشهادات » من ( صحيحه ) ، « باب سؤال الحاكم المدعي : ألك بينة ؟ » . ونحوه في ( صحيح مسلم ) و ( مسند أحمد ) ج ٥ ص ٢١١ من طريق أبي معاوية ووكيع عن الأعمش - إلى غير ذلك فلا ندري ما هو اللفظ الذي نطق به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، لكن أجل من روى الحديث عن أبي وائل منصور والأعمش وأجل من رواه عنها سفيان الثوري وهو إمام في الاتقان والفقه ، وروايته هي الأشبه بأداب القضاء أن يبدأ القاضي فيسأل المدعي أله بينة ؟ فإن لم يكن له بينة وجه اليمين على المدعى عليه . والبيعة كل ما بين الحق ، فتصدق على البيعة ائمة وهي مالا يحتاج معها إلى يمين ، وبالبيعة الناقصة وهي ما يحتاج معها إلى يمين . على أنه لو ثبت أن لفظ النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « شاهدك أو يمينه » فدلالة هذا على نفي القضاء بشاهد ويمين ليست بالقوية ، ودلالة أحاديث القضاء بالشاهد واليمين واضحة .

فإن قيل يقوي هذه أنه لا يجوز تأخير البيان عن وقت الحاجة . قلت : فإن ظاهرها يقتضي أن لا تقبل شهادة رجل وامرأتين . فإن قيل : يجوز أن يكون الأشعث قد علم قبول رجل وامرأتين . قلت : ويجوز أن يكون قد علم قبول شاهد ويمين . والحق أنه يجوز أن لا يكون قد

علم ذا ولا ذاك ، وليس هناك محذور ، لأن من شأن المدعي أن يكون حريصاً على إظهار كل مايؤمل أن ينفعه ، فلو كان له شاهد وامرأتان أو شاهد فقط أو امرأة واحدة وقيل له : « شاهدك أو يمينه » لقال لا أجد شاهدين ولكني أجد كذا ، وقد نازع في تحليف المدعي عليه كما في بقية القصة فإن فيها « قلت يا رسول الله مالي بيمينه؟ وإن تجعلها بيمينه تذهب بشري إن خصمي امرؤ فاجر » أفتراه ينازع في هذا ويأخذ بما يشعر به قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم إن كان ماقاله « شاهدك » فلا يقول : لي شاهد واحد . إن كان له ؟

وأما الحديث الثاني فأوله يبين آخره ، ويدل على أن محل قوله « اليمين على المدعي عليه » حيث لا يكون للمدعي إلا دعواه فقط ، وكما أنه لا يتناول من له شاهدان لأنه لم يعط بمجرد دعواه ، وإنما أعطي بدعواه مع شهادة الشاهدين فكذلك لا يتناول من له شاهد ، لأنه إن أعطي فلم يُعطَ بمجرد دعواه .

وأما ما يقال : إن اختصاص المدعي عليه باليمين أصل من الأصول ، فحديث القضاء بشاهد ويين المدعي مخالف للأصول ، فتهويل ، ويمكن دفعه بأن المدعي لما أقام شاهداً عدلاً صار الظاهر بيده ، فإذا أصر المدعي عليه على الإنكار فهو مدع لبطلان ذاك الظهور ، فقد صار المدعي في معنى المدعي عليه وصار المدعي عليه في معنى المدعي . ويمكن معارضته بأصل آخر ، وهو : أنه لا يحلف المدعي عليه مع وجود بيينة للمدعي .

فإن قيل : ذاك إذا كانت بيينة تامة .

قلت : لنا أن نمنع هذا . ويتحصل من ذلك أن المتفق عليه أنه لا يمين للمدعي حيث لا شاهد له ، ولا يمين للمدعي عليه مع وجود بيينة تامة ، ويبقى ما إذا كان للمدعي شاهد واحد متردداً بين هذين الأصلين ، فيؤخذ فيه بالدليل الخاص به ، وقد ثبت الحديث بتحليف المدعي ، فإن حلف صارت البيينة في معنى التامة ، وإن أبى صار في معنى من لا شاهد له أصلاً . والله الموفق .

وأما الانقطاع الثاني وهو بين قيس وعمرو فلا وجه له ، ولم يقله من يعتد به ، وقد تقدم أن البخاري كأنه استبعد صحة الحديث ، ثم لم يكن عنده إلا أنه حدس أن عمرأ لم يسمعه

من ابن عباس ، وقد تقدم الكلام معه في ذلك ، وهو الذي يشدد في اشتراط العلم باللقاء ، فلو كان هناك مجال للشك في سماع قيس من عمرو لما تركه البخاري والتجأ إلى ذلك الحدس الضعيف الذي لا يجدي . وقيس ولد بعد عمرو ومات قبله ، وكان معه بمكة وسمع كل منها من عطاء وطاوس وسعيد بن جبير ومجاهد وغيرهم ، وكان عمرو لا يدع الخروج إلى المسجد الحرام والقعود فيه إلى أن مات ، كما تراه في ترجمته من ( طبقات ابن سعد ) ، وكان قيس قد خلف عطاء في مجلسه كما ذكره ابن سعد أيضاً ، وسمع عمرو من ابن عباس وجابر وابن عمر وغيرهم ولم يدر كمهم قيس ، فهل يظن بقيس أنه لم يلق عمراً وهو معه بمكة منذ ولد قيس إلى أن مات ؟ أو لم يكونا يصليان معاً في المسجد الحرام الجمعة والجماعة ؟ أو لم يكونا يجتمعان في حلقة عطاء وغيره في المسجد ثم كان لكل منهما حلقة في المسجد قد لا تبعد إحدى الحلقتين عن الأخرى إلا بضعة أذرع . أو يظن بقيس أنه استنكف من السماع من عمرو لأنه قد شاركه في صغار مشايخه ثم يرسل عنه إرسالاً ؟ وقد قاتل الأستاذ أشد القتال لمحاولة دفع قولهم إن أبا حنيفة الذي ولد سنة ثمانين بالكوفة ونشأ بها ، معرضاً عن سماع الحديث لم يسمع من أنس الذي عاش بالبصرة وتوفي بها سنة إحدى وتسعين وقيل بعدها بسنة أو سنتين ، وليس بيده إلا أنه قد قيل : إن أبا حنيفة رأى أنساً ! وقد تعرضت لذلك في ترجمة أحمد بن محمد بن الصلت من قسم التراجم ، ثم ترى الأستاذ هنا يجاري أصحابه في توهمهم الباطل مع وضوح الحال .

وسبب الوهم في هذا أن الطحاوي ذكر هذا الحديث فقال : « وأما حديث ابن عباس فنكر لأن قيس بن سعد لانهلمه يحدث عن عمرو بن دينار بشيء » فتوهم جماعة من آخرهم الأستاذ الكوثري أن الطحاوي قصد بهذا أن قيساً عن عمرو منقطع لعدم ثبوت اللقاء بناء على القول باشتراط العلم به ، القول الذي رده مسلم في مقدمة ( صحيحه ) ، ونقل إجماع أهل العلم على خلافه .

وعبارة الطحاوي لاتعطي ماتوهموه ، فإنه ادعى أن الحديث منكر ، ثم وجه ذلك بقوله : « لأن قيس بن سعد لانهلمه يحدث عن عمرو بن دينار بشيء » . ولم يتعرض اسماءه منه ولقائه له

بنفي ولا إثبات . ولا ملازمة بين عدم التحديث وعدم اللقاء أو السماع ، فإن كثيراً من الرواة لقوا جماعة من المشايخ وسمعوا منهم ثم لم يحدثوا عنهم بشيء .

فإن قيل : إنما ذاك الاعتقادهم ضعف أولئك المشايخ ، وعمرهم لم يستضفهم أحد .

قلت : بل قد يكون لسبب آخر ، كما امتنع ابن وهب من الرواية عن المفضل بن فضالة القشيري لأنه قضى عليه بقضية ، وامتنع مسلم من الرواية عن محمد بن يحيى الذهلي لما جرى له منه في شأن إختلافه مع البخاري ، فكان الطحاوي رأى أن قيساً لو كان يروي عن عمرو لجاء من روايته عنه عدة أحاديث لأن عمراً كان أقدم وأكبر وأجل . وقد سمع من الصحابة وحديثه كثير مرغوب فيه ، وكان قيس معه بمكة منذ ولد ، فحَدَّثَ الطحاوي أن قيساً كان ممتنعاً من الرواية عن عمرو ، فلما جاء هذا الحديث استنكره كما قد نستنكر أن نرى حديثاً من رواية ابن وهب عن المفضل ، أو من رواية مسلم عن محمد بن يحيى . فإن قيل فقد يكون لاستنكاره خشي انقطاعه .

قلت : كيف يبني على ظن امتناع قيس من الرواية عن عمرو نفسه أن يحمل هذا الحديث على أنه أرسله عنه ؟ بل المعقول أنه إذا امتنع من الرواية عنه نفسه كان أشد امتناعاً من أن يروي عن رجل عنه فضلاً عن أن يرسل عنه — أو بعبارة أخرى — يدلس ، وقيس غير مدلس .

فإن قيل : فعلى ماذا يحمل ؟

قلت : أما الطحاوي فكانه خشي أن يكون سيف وهو راوي الحديث عن قيس — أخطأ في روايته عن قيس عن عمرو .

فإن قيل : فهل تقبلون هذا من الطحاوي ؟

قلت : لا ، فإن أئمة الحديث لم يرجعوا عليه ، هذا البخاري مع استبعاده لصحة الحديث فيما يظهر إنما حدس أن عمراً لم يسمعه من ابن عباس ، وذلك يقضي أن الحديث عنده ثابت عن عمرو ، وهذا مسلم أخرج الحديث في ( صحيحه ) ، وثبته النسائي وغيره . وليس هناك مظنة للأخطأ ، وسيف ثقة ثبت لو جاء عن مثله عن ابن وهب عن المفضل بن فضالة ، أو عن مسلم

عن محمد بن يحيى لوجب قبوله ، لأن المحدث قد يتنوع عن الرواية عن شيخ ثم يضطر إلى بعض حديثه ، هذا على فرض ثبوت الامتناع ، فكيف وهو غير ثابت هنا ؟ بل قد جاء عن قيس عن عمرو حديث آخر ، روى وهب بن جرير عن أبيه قال : سمعت قيس بن سعد يحدث عن عمرو بن دينار . . . « وهب وأبوه من الثقات الأثبات » .

ذكر البيهقي ذلك في الخلافات ثم قال : « ولا يبعد أن يكون له عن عمرو غير هذا » نقله ابن الترمذي في ( الجواهر النقي ) ، ثم راح يناقش البيهقي بناء على ما توهموه أن مقصود الطحاوي الانقطاع ودعوى أنه لم يثبت لقيس لقاء عمرو ، وقد مر إبطال هذا الوهم ، والطحاوي أعرف من أن يدعي ذلك لظهور بطلانه ، مع ما يلزمه من اتهام قيس بالتدليس الشديد الموهم للقاء والسماع على فرض أن هناك مجالاً للشك في اللقاء ، وقد بينا أن الطحاوي إنما حار حول الامتناع ، والحق أنه لا امتناع ، ولكن قيساً عاجله الموت ، ولما كان يحدث في حلقة في المسجد الحرام كان عمرو حياً في المسجد نفسه ، ولعل حلقة كانت بالقرب من حلقة عمرو فكان قيس يرى أن الناس في غنى عن السماع منه عن عمرو لأن عمراً معهم بالمسجد ، فكان قيس يحدث بما سمعه من أكابر شيوخه ، فإن احتاج إلى شيء من حديث عمرو في فتوى أو مذاكرة فذكره ، قام السامعون أو بعضهم فسألوا عمراً عن ذلك الحديث فحدثهم به فرووه عنه ولم يحتاجوا إلى ذكر قيس ، واستغنى سيف في هذا الحديث ، وجرير في الحديث الآخر بالسماع من قيس لأنه ثقة ثبت ، ولعله عرض لهما عائق عن سؤال عمرو .

هذا وقد تابع قيساً على رواية هذا الحديث عن عمرو بن دينار محمد بن مسلم بن سوسن الطائفي ، ذكر أبو داود في ( السنن ) حديث سيف ثم قال : « حدثنا محمد بن يحيى وسلمة ابن شبيب قالوا : ثنا عبد الرزاق نا محمد بن مسلم عن عمرو بن دينار - بإسناده ومعناه ، قال سلمة في حديثه قال عمرو : في الحقوق ، وأخرجه البيهقي في ( السنن ) ج ١٠ ص ١٦٨ من طريق عبد الرزاق ومن طريق أبي حذيفة - كلاهما عن الطائفي . والطائفي استشهد به صاحباً ( الصحيح ) ، وثقه ابن معين وأبو داود والعجلي ويعقوب بن سفيان وغيرهم ، وقال

ابن معين مرة : « ثقة لا بأس به وابن عيينة أثبت منه » ، وكان إذا حدث من حفظه يخطئ .  
وإذا حدث من كتابه فليس به بأس ، وابن عيينة أوثق منه في عمرو بن دينار ، ومحمد بن مسلم  
أحب إلي من داود العطار في عمرو . وداود العطار هذا هو داود بن عبد الرحمن ثقة  
متفق عليه وثقه ابن معين وغيره .

وقال عبد الرزاق « ما كان أعجب محمد بن مسلم إلى الثوري » . وقال البخاري عن ابن  
مهدي « كتبه صحاح » . وقال ابن عدي : « لم أر له حديثاً منكراً » . وضمفه أحمد ، ولم  
يبين وجه ذلك ، فهو محمول على أنه يخطئ . فيما يحدث به من حفظه .

فأما قول الميموني : « ضمه أحمد على كل حال من كتاب وغير كتاب » ، فهذا ظن  
الميموني ، سمع أحمد يطلق التضعيف فحمل ذلك على ظاهره ، وقد دل كلام غيره من الأئمة  
على التفصيل ، ولا يظهر في هذا الحديث مظنة للخطأ وقد اندفع احتمالُه بمتابعة سيف .<sup>(١)</sup>

هذا ، وللحديث شواهد منها حديث ربيعة الرأي عن سهيل بن أبي صالح عن أبيه عن أبي  
هريرة « أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد » كان سهيل أصيب بما أنساه بعض حديثه  
ومن ذلك هذا الحديث ، فكان سهيل بعد ذلك يروي عن ربيعة ويقول : « أخبرني ربيعة  
وهو عندي ثقة أني حدثته إياه - ولا أحفظه » . والنسيان علة غير قاذحة ، وقد رواه يعقوب  
ابن حميد عن محمد بن عبد الله العامري « أنه سمع سهيل بن أبي صالح يحدث عن أبيه - فذكره »  
وذكر ابن الترمذاني أنه اختلف على سهيل ، رواه عثمان بن الحكم عن زهير بن محمد عن سهيل  
عن أبيه عن زيد بن ثابت .

قلت : إن كان هذا مخالفاً لذلك فذاك أثبت ،<sup>(٢)</sup> عثمان مصري ، قال فيه أبو حاتم :  
« ليس بالمتين » وزهير أنكروا [ عليه ] الأحاديث التي يرويها عنه غير العراقيين . وروى

---

(١) كذا في الأصل ، وهو سبق قلم من المؤلف ، والصواب : « قيس » فهو المتابع للطائفي  
كما هو ظاهر . ن

(٢) قلت : قد صحح الطريقتين عن سهيل عن أبيه عن أبي هريرة ، وعن سهيل عن أبيه عن زيد بن  
ثابت الإمامان : أبو حاتم وأبو زرعة الرازي ، كما بينته في « الإرواء » ، بإشارة ابن الترمذاني إلى إعلاله  
انتصاراً لمذهبه لا قيمة له . ن

المغيرة بن عبد الرحمن الحزامي عن أبي الزناد عن الأعرج عن أبي هريرة « أن النبي ﷺ قضى باليمين مع الشاهد » ، قال ابن الترمذي : « مغيرة قال فيه ابن معين : ليس بشيء » .

أقول : هذا حكاه عباس عن ابن معين . وقد قال الآجري : « قلت لأبي داود : إن عباساً حكى عن ابن معين أنه ضعف مغيرة بن عبد الرحمن الحزامي ووثق (مغيرة بن عبد الرحمن) المخزومي . فقال : غلط عباس » والحزامي احتج به الشيخان وبقية الستة ، وقال أبو زرعة : « هو أحب إلي من أبي الزناد وشعيب » ، يعني في حديث أبي الزناد . كما في ( التهذيب ) . وشعيب هو ابن أبي حمزة ثقة متفق عليه . قال أبو زرعة : « شعيب أشبه حديثاً وأصح من ابن أبي الزناد » . وابن أبي الزناد تقدم ذكره في المسألة الثانية ، وقد حكى الساجي عن ابن معين أنه قال : « عبد الرحمن بن أبي الزناد عن أبيه عن الأعرج عن أبي هريرة حجة » . وحكى البيهقي عن الإمام أحمد أنه قال : « ليس في هذا الباب حديث أصح من هذا » . قال ابن الترمذي : « قال صاحب ( التمهيد ) : أصح إسناد لهذا الحديث حديث ابن عباس . وهذا بخلاف ما قال ابن حنبل » .

أقول : كلاهما صحيح ، ولا يفيد الحنفية الاختلاف في أيها أصح .

وذكر ابن عدي أن ابن عجلان وغيره روى عن أبي الزناد عن ابن أبي صفية عن شريح قوله .<sup>(١)</sup> وهذا لا يوهن رواية المغيرة ، إذ لا يمتنع أن يكون الحديث عند أبي الزناد من الوجهين ، وإنما كان يكثر من ذكر المروي عن شريح لأن شريحاً عراقياً ، والخلاف في المسألة مع العراقيين ، ومن عاداتهم أنهم يخضعون للمقاطيع عن أهل بلادهم ، ويردون الأحاديث المرفوعة من حديث الحجازيين ، ولذلك جاء عن محمد بن علي بن الحسين أنهم سألوه : أقضى النبي ﷺ باليمين مع الشاهد ؟ قال : « نعم » وقضى به علي رضي الله عنه بين أظهركم . ذكره البيهقي ج ١٠ ص ١٧٣ . وذكر البخاري عن زكريا بن عدي أن ابن المبارك ناظر

(١) قلت : عزو هذا لابن عدي فيه نظر ، فإنه ليس عنده في ترجمه المغيرة من « الكامل » ( ٢٨٦/١-٢ ) ، والمصنف أخذه من « التهذيب » ، ولكن هذا لم يصرح بعزوه إلى ابن عدي وإنما هو من قول الذهبي في « الميزان » مصرحاً به أنه من قوله . ن

الكوفيين في النبذة » فجعل ابن المبارك يمتحج بأحاديث رسول الله ﷺ وأصحاب النبي ﷺ والمهاجرين والأنصار من أهل المدينة ، قالوا : لا ، ولكن من حديثنا ! قال ابن المبارك . . . عن إبراهيم قال : كانوا يقولون : إذا سكر من شراب لا يحل له أن يعود فيه أبداً . فنكسروا رؤوسهم . فقال ابن المبارك للذي يليه : رأيت أعجب من هؤلاء ؟ أحدثهم عن رسول الله ﷺ وعن أصحابه والتابعين فلم يعبأوا به ، وأذكر عن إبراهيم فنكسروا رؤوسهم ! « حكاه البيهقي في ( السنن ) ج ٨ ص ٢٩٨ .

وروى عبد الوهاب الثقفي وهو ثقة عن جعفر بن محمد عن أبيه عن جابر بن عبد الله أن رسول الله ﷺ قضى باليمين مع الشاهد . « أعله جماعة بأن جماعة روه عن جعفر عن أبيه مراسلاً . ونازع في ذلك الدارقطني ثم البيهقي .<sup>(١)</sup>

وفي الباب أحاديث أخرى ومراسيل ومقاطيع عند الدارقطني والبيهقي وغيرهما ، والحديث أشهر من كثير من الأحاديث التي يدعي لها الحنفية الشهرة ، ويحتجون بها على خلاف القرآن والسنن المتواترة .

وأما قول الأستاذ : « مع عدم ظهور دلالاته على التنازع فيه » . فيشير به إلى تأويلات أصحابه ، فمنها زعم بعضهم في حديث مسلم : « قضى بيمين وشاهد » أن المعنى قضى بيمين حيث لاشاهدين ، وقضى بشاهد حيث وجد الشهود ، والمراد بـ « شاهد » الجنس . وهذا التأويل كما ترى !

أولاً : لأنه خلاف الظاهر .

ثانياً : لأنه يجعل الكلام لا فائدة له ، فإنه لا يخفى على أحد أنه يقضى باليمين حيث لا بيعة ، ويقضى بالشاهدين حيث وجدوا .

ثالثاً : حمل شاهد على الجنس ثم إخراج الواحد منه لا يخفى حاله .

(١) قلت : وهب أن الراجح أنه مرسل . فهو مرسل صحيح الاسناد ، وهو حجة عند الحنفية ، لاسيما وله شواهد موصولة كما تقدم ، فالحديث صحيح حجة عند الجميع لولا العصبية المذهبية عفانا الله عنها . وقد خرجت كثيراً من الشواهد لهذا الحديث عن جماعة من الصحابة في « إرواء الغليل » .



رابعاً : هذا اللفظ رواية زيد بن الحباب عن سيف . وقد رواه عبد الله بن الحارث بن عبد الملك المخزومي عن سيف ، فقال : « قضى باليمين مع الشاهد » . رواه الامامان الشافعي وأحمد عن عبد الله بن الحارث كما في ( الآم ) ج ٦ ص ٢٧٣ و ( مسند أحمد ) ج ١ ص ٣٢٣ وزاد في رواية الشافعي : « قال عمرو : في الأموال » . وفي رواية أحمد : « قال عمرو : إنما ذلك في الأموال » . وعبد الله بن الحارث كأنه أثبت من زيد بن الحباب ، فإن زيدا قد وصف بأنه يخطئ ، ولم يوصف بذلك عبد الله ، وكلاهما ثقتان من رجال مسلم . وهكذا رواه محمد بن مسلم الطائفي عن عمرو إلا أنه قال : « قال عمرو : في الحقوق » ، فقوله : « قضى باليمين مع الشاهد » . لا يمكن ولو على بعد بعيد إجراء تأويلهم المذكور فيه ، وراويه عن ابن عباس — وهو عمرو بن دينار ثقة جليل فقيه — أقره على المعنى الذي تقول به ولهذا خصّه بالأموال ، والقضاء باليمين حيث لا شهود قد يكرن في غير الأموال ، وكذلك القضاء بالشاهدين .

وهكذا جاء لفظ هذا الحديث « قضى باليمين مع الشاهد » في حديث أبي هريرة وحديث جابر وغيرهما . وفي بعض الشواهد والمراسيل والمقاطيع التصريح الواضح .

ومن التأويلات قول بعضهم في لفظ « قضى باليمين مع الشاهد » أن المعنى قضى بيمين المدعى عليه مع وجود شاهد واحد للمدعي ، وردّ بأوجه : منها أنه خلاف الظاهر ، فإن الظاهر أن المعية بين اليمين والشاهد وأنه قضى بهما معاً ، ومنها أن الرواية الأولى ترد هذا التأويل ، ومنها أن راويه عن ابن عباس وهو ثقة جليل فقيه أقره على ظاهره كما سلف ، ومنها ماورد في بعض الشواهد والمراسيل والمقاطيع من التصريح الواضح .

وفي ( الفتح ) عن ابن العربي أن بعضهم حمل على صورة خاصة ، وهي أن رجلاً اشترى من آخر عبداً مثلاً فادعى المشتري أن به عيباً ، وأقام شاهداً واحداً ، فقال البائع : بعته بالبراءة ، فيحلف المشتري أنه اشترى بالبراءة ، ويرد العبد .

أقول : حاصل هذا التأويل أن البائع أنكر أولاً العيب ، فأقام المدعي وهو المشتري شاهداً واحداً ، فاعترف المدعى عليه وهو البائع ، ولكنه ادعى دعوى أخرى وهي أنه باع

بالبراءة فأنكر المشتري ، ولم يكن للبائع بينة فيحلف المشتري . وأنت خير أن هذه قضيتان قضى في الأولى بالاعتراف ، وفي الثانية باليمين وذهب الشاهد لغواً ، فكيف يعبر الصحابة عن هذا بلفظ « قضى باليمين مع الشاهد » و « قضى بيمين وشاهد » ؟ فإن كلاً من هاتين العبارتين تعطي أن القضاء وقع باليمين والشاهد معاً .

فإن قيل : قد يقال : لم يعترف البائع بل قال لا عيب ، فإن كان فلا يلزمي لأنني بعت بالبراءة .

قلت : فعلى هذا إن حلف المشتري على وجود العيب وعدم البراءة فقد قضى له في القضية الثانية بيمينه فقط وفي الأولى بشأهه ويمينه وهو الذي تفرون منه . وإن حلف على عدم البراءة فقط ومع ذلك قضى له برد العبد فقد قضى له في الثانية بيمينه فقط ، وفي الأولى بشاهد واحد بلايين ، وهو أشد مما تفرون منه . على أن الذي ينبغي في هذه الصورة أن لا يقبل قول البائع « لا عيب . . . » بل يقال له : إما أن تعترف بوجود العيب ، وإما أن تصر على إنكارك ، فإن اعترف فقد تقدم ، وإن أصر على إنكاره ، قيل للمشتري ألك شاهد آخر ؟ فإن قال : لا ، فعلى قولكم يقال للبائع : احلف ، فإن حلف قضى له يمينه وذهب الشاهد لغواً ، ولم يحتج إلى دعوى البراءة . وإن أبى قضى بوجود العيب لنكول المدعى عليه وذهب الشاهد لغواً وتمت القضية الأولى ، ثم ينظر في القضية الثانية .

وعلى قولنا يقال للمشتري احلف مع شاهدك ، فإن حلف ثبت العيب بشأهه ويمينه ، ثم ينظر في القضية الأخرى ، وإن أبى قيل للبائع احلف أنه لا عيب ، فإن حلف قضى له بيمينه واستغنى عن الدعوى الثانية وذهب الشاهد لغواً . وإن أبى قيل للمشتري احلف على وجود العيب ( وهذه عين مردودة ليست هي التي تكون مع الشاهد ) فإن حلف قضى له بيمينه مع نكول البائع واستغنى عن الشاهد ، ثم ينظر في القضية الثانية ، وإن أبى سقط حقه واستغنى عن القضية الثانية .

فإن قال قائل : أنا أخالفكم في رد اليمين وفي القضاء بالشاهد واليمين إلا في صورة واحدة وهي ما إذا كان المدعي شاهد واحد ونكل المدعى عليه عن اليمين فيحلف المدعي

ويستحق ، ففي هذه يقضى له بشأده مع يمينه . قلنا : فأنت تقضي للمدعي الذي لا شاهد له بمجرد نكول خصمه ولا تقضي للمدعي الذي له شاهد بمجرد نكول خصمه بل تكلفه اليمين فوق ذلك فكأن وجود شاهد للمدعي يوهن جانب المدعي حتى لو لم يكن له شاهد لكان جانبه أقوى ، فهل يقول هذا أحد ؟ !

وأما قول الأستاذ : « والليث بن سعد رد على مالك رداً ناهضاً في رسالته إليه » . ف هذه الرسالة في ( إعلام الموقعين ) ج ٣ ص ٨٢ وهي تفيد أن مالكاً كتب إلى الليث يعاتبه في إفتائه بأشياء على خلاف ما عليه جماعة أهل المدينة فأجابه الليث بهذه الرسالة ، فذكر أولاً أنه قد كان في الأقطار الأخرى جماعة من الصحابة ، وكان الخلفاء يكتبون إليهم قال : « ومن ذلك القضاء بشاهد وعين صاحب الحق وقد عرفت أنه لم يزل يقضى بالمدينة به ولم يقض به أصحاب رسول الله ﷺ بالشام ولا بجمص ولا بمصر ولا بالعراق ولم يكتب به إليهم الخلفاء الراشدون أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ، ثم ولي عمر بن عبد العزيز وكان كما قد علمت في إحياء السنن والجد في إقامة الدين والإصابة في الرأي والعلم بما قد مضى من أمر الناس ، فكتب إليه رزيق . . . . . إنك كنت تقضي بالمدينة بشهادة الشاهد الواحد وعين صاحب الحق . فكتب إليه عمر بن عبد العزيز : إنا كنا نقضي بذلك بالمدينة فوجدنا أهل الشام على غير ذلك ، فلا نقضي إلا بشهادة رجلين أو رجل وامرأتين » .

مقصود الليث فيما يظهر أن الأحكام على ضربين ، منها ما لا يسع فيه الاختلاف ومنها دون ذلك ، وأن الخلفاء كانوا يكتبون إلي من بالأقطار الأخرى من الصحابة في الضرب الأول كيلاً يخالفوا فيه ، وإذا وقع منهم فيه خلاف كتب إليهم الخلفاء ينهونهم عنه ، وأما الضرب الثاني فكانوا يقرون فيه كل مجتهد على اجتهاده . وأن هذه القضية من الضرب الثاني كان الخلفاء في المدينة يقضون بالشاهد واليمين وكان من بالأقطار التي سماها الليث من الصحابة لا يقضون بذلك فيما يعلمه الليث ولم يكتب إليهم الخلفاء يأمرؤنهم بالقضاء به ، فدل ذلك أنها عندهم من الضرب الثاني ، واستشهد لذلك بما ذكره عن عمر بن عبد العزيز ، وأنه لما كان بالمدينة كان فقهاءها ناظروه فقوي عنده قولهم فكان يقضي به ، ثم لما صار بالشام كأن

ج - ٢ - م ١١ - التنكيل

فَقَالُوا نَظَرُوا فَقَوِي عِنْدَهُ قَوْلُهُمْ فَصَارَ إِلَيْهِ . فَعَرَى الْيَتِيمَ أَنْ . كَانَ مِنَ الضَّرْبِ الثَّانِي فَلَيْسَ  
لَمَّا كَانَ أَنْ يَجْعَلَ عَمَلُ أَهْلِ الْمَدِينَةِ فِيهِ حُجَّةٌ عَلَى النَّاسِ كُلِّهِمْ ، وَلَا أَنْ يَنْكَرَ عَلَى مَنْ يَخَالِفُهُ فِيهِ .  
أَقُولُ : فَهَذَا مَعْنَى مَقْبُولٍ مَقْبُولٍ فِي الْجُمْلَةِ ، وَالْمَدَارُ عَلَى الْحُجَّةِ ، وَإِنْ حَمَلَ كَلَامُ الْيَتِيمِ  
عَلَى غَيْرِ هَذَا الْمَعْنَى صَارَ زَلَالًا دَاحِضًا لَا رَدًّا تَاهِضًا .

ونحن لم ندع أن القضاء بالشاهد الواحد مع يمين صاحب الحق من الضرب الأول الذي لايسع خلافه وينقض قضاء القاضي بخلافه ، وإنما ادعينا أنه ثابت بالحجة ، وأن المخالف له مخطئ . . وأيس في رسالة الليث مايدفع هذا .

وأما قول الأستاذ : « حتى أن يجيب الالهي .... » فخالفة بعض المالكية والشافعية الإمامين إنما تدل أنه قوي عند المخالفين أنه لا يقضى بذلك، وقوته عندهم لا تستلزم قوته في نفس الأمر، والمدار على الحجة وقد أقناها .

وأما قول الأستاذ : « فسل قضاة العصر ... » فجوابه أنها إذا روعيت العدالة الشرعية كما يجب لم يكن هناك اختلال يعتد به ، وقد قضى أهل العلم بذلك ويقضون به إلى اليوم في بعض الاقطار ، ولا يدرك اختلال ، وإنما الاختلال في جواز القضاء بشهادة فاسقين على مايقوله الحنفية ، أو رأيت لو قال قضاة العصر قد فسد الزمان فلا يقضى بأقل من ثلاثة شهود على شرط أن تكون القرائن مساعدة لشهادتهم ؟ . وكما أن الفساد يُخشى من ادعاء الباطل ، فإن أشد منه يُخشى من جحد الحق .

فإن شددت في الشهادة دفْعاً لما يخشى من ظلم المدعي المدعى عليه ، فقد سهلت بذلك ظلم المدعي عليه المدعي ، وهذا أشد ، فإن الثالب أن يكون المطالب عند الحاكم هو الضعيف الذي لا يمكنه استيفاء الحق من المدعى عليه فكيف أن يظلمه ؟ فالقسطاس المستقيم هو اتباع الشريعة ، والله عز وجل متكفل بحفظها ، وضامن بقدره أن يسدد المتبع لها ، ويسد ما قد يقع من الخلل في تطبيق العمل بشرعه على حكمته في نفس الأمر أو يحجبه . وهو سبحانه اللطيف الخبير ، على كل شيء قدير .

## تتمه

يعلم من مناظرة الشافعي لمحمد بن الحسن في هذه المسألة أن محمداً مع إنكاره أن يقضي بشاهد وعين ورده الأحاديث في ذلك وزعمه أن ذلك خلاف ظاهر القرآن كان يقول : إن نسب الطفل إلى المرأة وبالتالي إلى صاحب الفراش مع ما يتبع ذلك من أحكام الرق والحرية والتناكح والتوارث واستحقاق الخلافة وغير ذلك يثبت بشهادة القابلة وحدها . فاعترضه الشافعي بأن عمده في ذلك أثر « رواه عن علي رضي الله عنه رجل مجهول يقال له : عبد الله ابن نجبي » ورواه عنه جابر الجعفي وكان يؤمن بالرجمة .

فحاول الأستاذ الجواب عن ذلك بوجوه :

الأول : أن قبول شهادة القابلة إنما هو في استهلال المولود ليصلى عليه أو لا يصلى .

الثاني : أن ابن نجبي غير مجهول فقد روى عنه عدة ووثقه النسائي وابن حبان .

الثالث : أن جابر الجعفي روى عنه شعبة مع تشدده ووثقه الثوري .

الرابع : أنه قد تابعه عطاء بن أبي مروان عن أبيه عن علي .

الخامس : أنه قد روى عبد الرزاق بسنده إلى عمر قبول شهادة القابلة ، والأسلمي الذي

في السند مرضي عند الشافعي .

السادس : قال الأستاذ : « محمد بن الحسن استنبط قبول قول المرأة فيما يخصها معرفته من قوله تعالى : [ ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن ] ، ووجه دلالة أن الاستهلال مما تشهد النساء دون الرجال عادة فإبطال شهادتهن ينافي قبول قول المرأة فيما يخصها معرفته كما هو المستفاد من الآية » .

أقول : أما الأول فلموجود في كتب الحنفية أنه يثبت النسب بشهادة القابلة عند أبي حنيفة وصاحبيه في بعض الصور وعندهما في صور أخرى فمن شاء فليراجع كتبهم ، وليقل معي : أحسن الله عزاء المسلمين في علم الأستاذ محمد زاهد الكوثري ! فأما القبول في الاستهلال ليصلى عليه أو لا يصلى فهذا يوافق عليه الشافعي وغيره وليس بشهادة ، وإنما هو خبر لا يترتب عليه أمر له خطر .

وأما الثاني : فابن نجبي كان مجهول الحال عند الشافعي .

وقال البخاري : « فيه نظر » . وهذه الكلمة من أشد الجرح عند البخاري كما ذكره الأستاذ في كلامه في إسحاق بن إبراهيم الحنيني وتراه في ترجمة إسحاق من قسم التراجم ؛ فأما توثيق ابن حبان فقاعده توثيق المجاهيل كما ذكره الأستاذ غير مرة ومررت الإشارة إليها في القواعد وفي ترجمة ابن حبان من قسم التراجم ..<sup>(١)</sup> وتوثيق النسائي معارض بطعن البخاري ، على أن النسائي يتوسع في توثيق المجاهيل كما تقدم في القواعد .

وأما الثالث : فجابر الجعفي استقر الأمر على توهينه ، ثم هو معروف بتدليس الأباطيل ولم يصرح بالسماع .

وأما الرابع : فذاك الخُبَر تفرد به سويد بن سعيد وهو إنما يصلح للاعتبار فيما صرح فيه بالسماع وحدث به قبل عماء ، أو بعده وروجع فيه فثبت . وهب أنه يصلح للاعتبار في هذا فأى فائدة في ذلك وخبر الجعفي طائغ ١٩

وأما الخامس : فالأسامي هو إبراهيم بن محمد بن أبي يحيى هالك ، وارتضاء الشافعي له إنما هو فيما سمعه عنه إما لأنه سمع منه من أصوله ، وإما لأنه كان متمسكاً ثم فسد بعد ذلك<sup>(٢)</sup> وهذا الخبر لم يسمعه منه الشافعي ، ومع ذلك فشيخه فيه إسحاق بن عبد الله الفروي وهو هالك باتفاقهم . والزهرري عن عمر منقطع .

ثم إن كان المراد بالقبول على الاستهلال القبول لأجل الصلاة على المولود فليس هذا محل النزاع كما سلف .

---

(١) قلت : هذا مثال آخر لاعتماد الكوثري بتوثيق ابن حبان إذا وافق مذهبه وهواه ، وراجع تعليقنا في المكان الذي أشار إليه المصنف . ن

(٢) قلت : وإما لأنه لم يتبين له حاله ، ولم يعرفه كما عرفه غيره من الأئمة كمالك وإسحاق وغيرهما . قال ابن أبي حاتم في « آداب الشافعي ومناقبه » ( ص ٢٢٣ ) بعد أن روى عن الشافعي أنه كان يقول : فيه كان قدرياً : « لم يبين له أنه كان يكذب ، وكان يحسب أنه طعن الناس عليه من أجل مذهبه في القدر » . ن

وأما السادس : فقوله تعالى [ ولا يحل لهن أن يكتمن ما خلق الله في أرحامهن ] الكلام فيه على التوزيع ، أي : لا يحل للمرأة أن تكتم ما خلق الله في رحمها ، والنهي عن الكتمان يقتضي أنه مظنة أن يقع ، وإنما يظن للمرأة أن تكتم حيث كان لها غرض فأل النهي عن الكتمان إلى الأمر بالاعتراف ، فعاية ما في هذا الدلالة على أنه يقبل منها الاعتراف ، فإذا ذكرت أنها قد تمت أقراؤها كان هذا اعترافاً بأنه لانفقة لها ، وادعاء لأنه لا رجعة للزوج عليها فيقبل منها الاعتراف وينظر في الإدعاء ، فإن قبل منها الادعاء أيضاً فهل تجعلون الولادة من هذا القبيل ؟

فإن قلتم : نعم .

لزمكم أن تقبلوا قول الأم نفسها : هذا ابني من فلان ، وتثبتوا بذلك نسبه وميراثه وغير ذلك .

فإن قلتم : إنما موضع الاستنباط أن الآية أشعرت بأنه يقبل قول المرأة في الحيض والحمل وأن علة ذلك هو أنه يتصر العلم بذلك إلا من جهتها فقلنا : والولادة يعسر العلم بها إلا من جهة النساء فأخذنا من ذلك قبول شهادتين فيها .

قلنا : أما قبول قولها وحدها في حيضها وحملها ، فهذا مما يختص هي بمعرفة دون غيرها ، والولادة ليست كذلك بل يطلع عليها غيرها من النساء ، أفوأيتم إذا أخذتم من ذلك قبول شهادة النساء على الولادة فن أين أخذتم أنها تكفي امرأة واحدة ؟ فقد تحضر عدة قوابل وقد تحضر مع القابلة عدة نساء وقد يحيط رجال بالحيمة مثلاً بعد كشفها ، والعلم بأنه ليس فيها إلا المرأة الحامل ، ثم يحرسون الحيمة إلى أن تكشف فلا يكون فيها إلا المرأة وطفل معها فيشهد الرجال شهادة محققة أنها ولدت ذاك الطفل ، دع قضية الرجال فإنها نادرة ، ولكن هل قلتم دلت هذه الآية على قبول شهادة النساء في الولادة ، ودلت آية الدين على اشتراط العدد ، فيؤخذ من الآيتين قبول شهادة أربع نسوة كما يقول الشافعي ؟ أوليس إذا قبلتم شهادة امرأة واحدة فيما يختص به النساء لزمكم قبول رجل واحد فيما يختص به الرجال كما يتفق في الجامع يوم الجمعة ؟ بل في كل شيء . إلا أنه إذا كفت امرأة واحدة فيما يختص به النساء ورجل فيما يختص به الرجال فما لا يختص لا يتجه فيه إلا أحد أمرين : إما أن يكفي الواحد رجلاً كان

أو امرأة ، وإما أن يشترط رجل أو امرأتان ، فقد دلت السنة على هذا فيما يتعلق بالأموال وزادتكم عينا .

فإن قلتم لكن الشافعي لا يقول بقبول شهادة المرأتين مع اليمين .  
قلنا : قد قال بذلك استاذنا مالك وهو مذهب قوي كما سلف . والله الموفق .

## المسألة السادسة عشرة

### نكاح الشاهد امرأة شهد زوراً بطلاقها

في ( تاريخ بغداد ) ٣٧١/١٣ من طريق الحارث بن عمير قال : « سمعت أبا حنيفة يقول . . . . » قال الحارث بن عمير وسمعت يقول : لو أن شاهدين شهدا عند قاض أن فلان بن فلان حلق امرأته وعلما جميعاً أنها شهدا بالزور ففرق القاضي بينهما ، ثم لقيهما أحد الشاهدين فله أن يتزوج بها ؟ قال : نعم . قال : ثم علم القاضي بعد ، أنه أن يفرق بينهما ؟ قال : لا .

قال الأستاذ ص ٣٧ : « مسألة نفاذ حكم القاضي ظاهراً وباطناً هو مقتضى الأدلة وإن كان شاهد الزور يأثم إثماً عظيماً لكن لا يحول ذلك دون نفاذ حكم القاضي ظاهراً وباطناً وإلا لزم إباحة وطئها للزوج الأول في السر فيما بينه وبين الله وإباحة وطئها للزوج الجديد بحكم الحاكم ، وأي قول يكون أقبح وأشنع من هذا ؟ يكون لامرأة واحدة زوجان في حالة واحدة أحدهما يجامعها في السر والآخر في العلانية ، ونعترف أن أبا حنيفة لا يمكنه أن يرى مثل هذا الرأي رغم كل تشنيع ، بل التشنيع يرتد على مخالفته ومشيعه كما صورناه ، وأبو حنيفة من أبرأ الناس من أن يحدث الفوضى في الأحكام ، وأما عدم تفريق القاضي بينهما بعد علمه بحال الشاهدين فليس من مسائل أبي حنيفة وإنما مذهبه التروي في الحكم مطلقاً .

أقول : يتفوه الأستاذ بالقبح والشناعة وينسى ما في ضيعه هذا منها ، أما إباحة زوجها الحقيقي فذلك حكم الله تبارك وتعالى من فوق سبع سموات ! وأما إباحة ذلك الشاهد الفاجر فإنما يقول بها أبو حنيفة ، فأما مخالفوه ومنهم أصحابه أبو يوسف ومحمد وزفر فإنهم قائلون



مجرمتها عليه أشد التحريم . والحاصل أن أبا حنيفة يقول هي حرام في حكم الله تعالى على زوجها ، مباحة في حكم الله تعالى للشاهد الفاجر ! ومخالفوه يقولون بعكس هذا . غاية الأمر أن القاضي لجهله بما في نفس الأمر يحول بينها وبين زوجها ويسلط الشاهد الفاجر عليها ، ولا قبح في هذا ولا شناعة ، أرأيت إذا ادعى رجل على امرأة أنها زوجته فحكم القاضي بذلك ، وكانت المرأة في نفس الأمر أم المدعي أو إخته أو بنته والقاضي لا يعلم ، أليس يسلطه عليها في قول أبي حنيفة وغيره ؟ ونظير مسألتنا ما إذا كان لزيد أمة فادعى بكر أنها أخته وأقام شاهدي زور ف قضى له القاضي ، فأبو حنيفة يوافق في هذه أن الأمة لا تزال في ملك زيد حلالاً له وحراماً على بكر ، وإن كان القاضي يحول بينها وبين زيد ويسلط عليها بكراً . وليت الأستاذ كان ذكر الأدلة التي زعم أن نفاذ حكم القاضي ظاهراً وباطناً هو مقتضاها فكنت أنظر فيها ، وعسى أن تكون في ذلك فائدة ، ولكن الأستاذ عدل عنها إلى سلاحه الوحيد من المغالطة والتهويل على عادته . ومن العجيب قوله : « وأما عدم تفريق القاضي بينهما بعد علمه . . . » أليس من المعلوم أنه في قول أبي حنيفة إذا علم حقيقة الحال قضى بأنها امرأة ذلك الشاهد الفاجر حلال له ظاهراً وباطناً ؟ أو ليس إذا كان هذا قضاء لم يكن هناك وجه عنده للتفريق بينهما ؟



## المسألة السابعة عشرة

### القرعة المشروعة

في ( تاريخ بغداد ) ٣٩٠/١٣ من طريق يوسف بن أسباط قال : « وكان النبي ﷺ يقرع بين نسائه إذا أراد أن يخرج في سفر ، وأقرع أصحابه ، وقال أبو حنيفة : القرعة قار » قال الأستاذ ص ٨٧ : « وأما مسألة القرعة فقد قصرها أبو حنيفة على موردها وقال : إنما يجري الإقراع عند إرادة السفر بين النساء ، وعند القسمة التي ليس فيها إبطال حق ثابت ، باعتبار أن القرعة وردت في ذلك على خلاف القياس » .

أقول : الذي في كتب الحنفية عن أبي حنيفة أنه لا حكم للقرعة ، وإنما تستحب تطبيقاً للنفس ثم لا يلزم العمل بها ، فللزوج أن يخرج بأي أزواجه شاء حتى لو أقرع فخرج سهم إحداهن فله الخروج بغيرها . وهكذا في القسمة يكون حق التعيين للقاضي . وقد بقيت للقرعة موارد أخرى . ودعوى أنها خلاف القياس كأنه أريد بها أنها في الأصل قار . وسنوضح بعون الله عز وجل بطلان ذلك ونثبت أن القرعة في بابها قياس من أعدل الأقيسة وأقومها وأوفقها بالأصول ، وأن جعل التعيين إلى الزوج والقاضي في الفرعين السابقين هو المخالف للأصول .

اعلم أن صورة القرعة قد تستعمل في أربعة أبواب :

الباب الأول : أن يقصد بها إبطال حق صاحب الحق وجعله لمن لاحق له ، كأن يقول الرجل لصاحبه ألق خاتمك وألقي خاتمي ونفترع عليهما فأينا خرج سهمه استحق الخاتمين . أو يقول أحدهما : أقارعك على خاتمي هذا فإن خرج سهمك أخذته أنت . أو يتداعيا داراً في يد أحدهما فيقال أقرعوا بينهما فان خرج سهم المدعي أخذ الدار .

الباب الثاني : أن يتنازعا حقاً يمكن أن يكون لهما معاً ولا دليل يرجح جانب أحدهما ، كأن يتنازعا داراً بيدهما معاً ، ولا دليل لأحدهما ، وحلف كل منهما أنها جميعها له ليس لصاحبه منها شيء .

الباب الثالث : أن يختص الحق بأحدهما بعينه ويتعذر تعيينه ، كمن طلق بائناً إحدى امرأتيه وتعذر تعيينها .

الباب الرابع : أن يكون الحق في الأصل ثابتاً لكل منها لكن اقتضى الدليل أن يخص به أحدهما لا بعينه .

فأما الباب الأول فلا نزاع أن القرعة إذا استعملت فيه فهي قار ، وكذلك الباب الثاني .

وأما الباب الثالث ففيه نظر وقد قال بعض الأئمة بصحة القرعة فيه .

وأما الباب الرابع فهو مورد القرعة ، والفرق بينه وبين الأبواب الأولى بغاية الوضوح ، فإنه إذا اقتضى الدليل أن يخص به أحدهما لا بعينه فما بقي إلا طلب طريق للتعيين لا ميل فيه ولا حيف ، فإذا ظفرنا بطريق كذلك لم يكن فيه إبطال حق ثابت ولا إثبات حق باطل ، فما هو هذا الطريق ؟ من كانت له امرأتان واحتاج إلى السفر واستصحب إحدهما فقط ، فقد ثبت الدليل باعتراف أبي حنيفة أن له ذلك وبقي التعيين ، ومن مات عن ابنتين قسم القاضي المال نصفين فقد ثبت الدليل باعتراف أبي حنيفة أنه ينبغي تخصيص أحدهما بأحد النصفين والآخر بالآخر وبقي التعيين . فأبو حنيفة يقول : يمين الزوج والقاضي ، ومخالفوه يقولون : الزوج والقاضي منهيان عن الميل وعن كل ما يظهر منه الميل ، ولا ريب أن تعيينها برأيها ميل أو يظهر منه الميل والأصل في ذلك التحريم ، فأباحته لها مخالف للأصول والقياس وفتح لباب الهوى ومناف للحكمة . وإذا عين الزوج برأيه إحدى امرأتيه ظنت الأخرى أنه إنما عينها ميلاً إلى هواه فحزنها ذلك ، وأدّى ذلك إلى مفسد ، وإذا عين القاضي برأيه أحد النصفين لزيد وكان بكر يريده لنفسه ظن بكر أن القاضي إنما مال مع هواه ، وساءت ظنون الناس بالقاضي وجر ذلك إلى مفسد . فإن قال أبو حنيفة : فما المخلص ؟ قالوا قد بينه الله تعالى ورسوله وهو القرعة ، فإن قال : القرعة قار . قيل له : إنما تكون قاراً في غير هذا الباب كما تقدم شرحه ، وإذا صح أن أبا حنيفة استحب القرعة فقد لزمه أنها ليست في هذا الباب بقمار وإنما مشروعة ، وإذا اعترف بأنها مشروعة فما بقي إلا أن يجب العمل بها أو يجوز تركها وجعل

التمين إلى الزوج والقاضي ، والحجة قائمة على منع أن يكون التمين إلى الزوج والقاضي لأنه فتح لباب الميل كما تقدم ، ولا ضرورة إليه ولا حاجة .

وقد وردت القرعة في فروع أخرى من الباب الرابع ، وبذلك ثبت أنها في ذلك الباب أصل من الأصول الشرعية يقاس عليه ما يشبهه .

قال الله تبارك وتعالى في قصة مريم : [ فتقبلها ربها بقبول حسن وأنبأها نبأاً حسناً وكفلها زكريا ] إلى أن قال : [ وما كنت معهم إذ يُلقون أقلامهم أيهم يكفل مريم وما كنت لديهم إذ يختصمون ] آل عمران : ٣٧ - ٤٤ .

فالقوم وفيهم نبي الله زكريا عليه السلام اختصموا في كفالة مريم ، ففرعوا إلى القرعة ، وظاهر أنهم إنما يرضون بالقرعة عند تساويهم في أصل الاستحقاق واقتضاء مصلحة الطفلة أن يختص بكفالتها أحدهم . فقص الله تبارك وتعالى ذلك في كتابه وأخبر أنه كفلها زكريا ، أي والله أعلم بأن أخرج سهمه في القرعة فكان هو القارع .

وقال عز وجل في قصة يونس : [ إذ أَبَقَ إِلَى الْفُلْكِ الْمَشْحُونِ . فسأهم فكان من المذخضين . فالتقمه الحوت وهو مليم ] الصافات : ١٤٠ - ١٤٢ ذهب يونس إلى فلك مشحون أي مقرر ليركب فيه فكانه والله أعلم طلع إلى الفلك هو وجماعة حاجتهم كحاجته فكان صاحب الفلك أخبرهم أنه لا يمكنه أن يسافر بهم جميعاً لأن فلكه مشحون أي مقرر ، وطلب إليهم أن ينزل بعضهم فتشاوروا فاقترعوا فطلع سهم يونس في المذخضين أي في الذين خرجت القرعة بأن ينزلوا - والظاهر أن الفلك كان لا يزال بالمرافأ وليس في التزول منه خطر ظاهر ، لكن الله عز وجل قضى على يونس بما قضى . وفي ( الصحيحين ) من حديث أبي هريرة مرفوعاً : « لو يعلم الناس ما في النداء والصف الأول ثم لم يجدوا إلا أن يستهوا عليه لاستهوا . . . » وفي ( صحيح مسلم ) من حديثه أيضاً مرفوعاً : « لو تعلمون - أو يعلمون - ما في الصف المقدم لكات قرعة أي أنهم يحضرون معاً ويكثرون ويتشاورون ولا يكون هناك مرجح فيحتاج إلى القرعة . وفي ( صحيح البخاري ) ، وغيره من حديث أم العلاء قالت : « طار لنا عثمان بن مظعون في السكنى حين اقترعت الأنصار على سكنى المهاجرين . . . »

وفيه من حديث النعمان بن بشير مرفوعاً : « مثل القائم على حدود الله والواقع فيها كمثل قوم استهموا على سفينة . . . » وفي ( صحيح مسلم ) وغيره عن عمران بن حصين : « أن رجلاً أعتق ستة مملوكين عند موته لم يكن له مال غيرهم فدعاهم رسول الله ﷺ فجزأهم أثلاثاً ثم أقرع بينهم فأعتق اثنين وأرق أربعة » ووجه ذلك أن تصرف المريض مرض الموت وصية يصح منها الثلث فقط ، ومن الأصول الشرعية مراعاة أن تعتق الرقبة كاملة كما ثبت فيمن أعتق في حال صحته بعض مملوكه أنه يعتق عليه كله ، وفيمن أعتق شركاً له في مملوك أنه إن كان المعتق موسراً عتق المملوك كله وغرم المعتق قيمة ما زاد على نصيبه لشريكه ، وإن كان معسراً فقد قال بعض أهل العلم : يعتق المملوك كله ويسعى في قيمة ما زاد على نصيب المعتق حتى يدفعها إلى الشريك ، وقال آخرون : قد عتق منه ما عتق ويقتى ببقية على الرق . ومن المعنى في مراعاة عتق الرقبة كاملة أن مقصود العتق هو أن يحصل للملوك وعليه جميع الحقوق المختصة بالأحرار ويغني عن المسلمين غناء الحر ، وليس المبعث كذلك ، فإن من حقوق الأحرار مالا يحصل له ولا عليه منها شيء ، ومنها ما يحصل له جزء منه فقط ، ومع ذلك يكون التبعض منشأ نزاع مستمر بين المبعث ومالك بعضه ، فيلحق الضرر بكل منهما ، ويشبه الحكم في كثير من الفروع على المفتي والقاضي ، كما تراه في أحكام المبعث في كتب الفقه ، فجاءت السنة بأن يجزأ الستة ثلاثة أجزاء ليعتق اثنان كاملان فكلهم متساوون في أصل الحق ، واقتضى الدليل أن يخص اثنان منهم وبقي التعيين ، فهذه الصورة من الباب الرابع الذي وردت فيه القرعة . فثبت أن القرعة في ذاك الباب أصل من الأصول الشرعية قرره الكتاب والسنة ، واقتضاء العدل والحكمة .

والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات ، وصلى الله على خاتم أنبيائه محمد وآله وصحبه وسلم .

## فهرس المؤلف

الموضوع	المسألة	الصفحة
إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس	المسألة الأولى :	٥
رفع اليدين	» الثانية :	١٩
أفطر الحاجم والمحجوم	» الثالثة :	٣٩
إشعار الهدي	» الرابعة :	٤٢
المحرم لا يجذ إزاراً ولا نعلاناً . . .	» الخامسة :	٤٤
درهم وجوزة بدرهمين	» السادسة :	٤٦
خيار المجلس	» السابعة :	٤٧
رجل عكلاً بأجنبية ثم قالاً نحن زوجانه	» الثامنة :	٥٩
الطلاق قبل النكاح	» التاسعة :	٦٠
العقيقة مشروعة	» العاشرة :	٦٣
مهام الخيل من الغنينة	» الحادية عشرة :	٦٥
القتل بالمثل	» الثانية عشرة :	٧٧
لا تعقل العاقلة عبداً	» الثالثة عشرة :	٩٠
تقطع اليد في ربع دينار	» الرابعة عشرة :	٩٣
القضاء بشاهد ويمين	» الخامسة عشرة :	١٤٤
نكاح الشاهد امرأة شهد بطلاقها زوراً	» السادسة عشرة :	١٦٦
القوعة	» السابعة عشرة :	١٦٨

## الفائد الى نصحيح العقائد

وهو القسم الرابع من كتاب  
« التنكيل بما في تانيب الكوثري من الأباطيل »

## بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله الذي لا أعلم به من نفسه ، ولا أصدق نبأ عنه من وحيه ، ولا آمن على دينه من رسله ، ولا أولى بالحق ممن اعتمد بشريته ورضي بحكمه ، وأشهد ألا إله إلا الله وحده لا شريك له ، وأشهد أن محمداً عبده ورسوله ، اللهم صل على محمد ، وعلى آل محمد ، كما صليت على آل إبراهيم ، وبارك على محمد ، وعلى آل محمد ، كما باركت على آل إبراهيم ، إنك حميد مجيد ، ورضي الله عن أئمتنا لصحبة رسوله ، وحفظ شريعته ، وعن أتباعهم المقربين بأنوارهم ، المقربين لأئمتناهم ، إلى يوم الدين .

أما بعد : فإنَّ صاحبَ كتاب «تأنيب الخطيب» تعرَّض في كتابه لاطعن في عقيدة أهل الحديث ونزهم بالمجسمة ، والمشبهة ، والحشوية ، ورماهم بالجهل والبدعة ، والزيف والضلالة ، وخاض في بعض المسائل الاعتقادية ، كسألة الكلام والإرجاء ، فتجشمت أن أتعبه في هذا كما تعبته في غيره ، راجياً من الله تبارك وتعالى أن يثبت قلبي على دينه ، ويهديني لما اختلف فيه من الحق بإذنه ، ويتعمدني بعفوه ورحمته ، إنه لا حول ولا قوة إلا بالله .



## مقدمة

قال الله تبارك وتعالى : [ يا أيها الناس أنتم الفقراء إلى الله والله هو الغني الحميد ] .  
فاطر : آية ١٥ .

تضافر العقل والشرع على إثبات أن الله تبارك وتعالى غني عن العالمين ، وأنه سبحانه  
الحكيم الحميد ، فخلق الله تعالى الخلق وتكليفه لهم لا يكون إلا موافقاً لما ثبت من غناه  
سبحانه وحمده وحكمته .

وقال تعالى : [ وما خلقت الجن والإنس إلا ليعبدون ] . الذاريات - ٥٦ .

وعبادته سبحانه هي طاعته بامتثال ما أمر به ورضيه ، واجتناب ما نهى عنه وكرهه ، ولم  
يكن الغني الحميد ، الحكيم العليم ، ليأمر عباده إلا بما هو خير لهم ، ولا لينهاهم إلا عما هو شر  
لهم ، فإن أمرهم أو نهامهم للابتلاء فقط فطاعته نفسها خير لهم ، وعصيانهم شر لهم ، وقد قال  
تعالى : [ إن تكفروا فإن الله غني عنكم ولا يرضى لعباده الكفر وإن تشكروا يرضه  
لكم ] . الزمر - ٧ تقول العرب : لا أرضى منك بكذا ، وأرضى منك بكذا . إذا  
كانت الفائدة للمتكلم . فإذا كانت إغنا هي للمخاطب ولكن المتكلم بكرمه ورحمته يجب  
الخير ويكره الشر قالوا : لا أرضى لك كذا ، وأرضى لك كذا . وقال تعالى فيما قصه  
عن لقمان : [ ومن يشكر فإنما يشكر لنفسه ومن كفر فإن الله غني حميد ] لقمان - ١٣  
وفما قصه عن سليمان [ هذا من فضل ربي ليبلوني . أشكر أم أكفر ومن شكر فإنما  
يشكر لنفسه ومن كفر فإن ربي غني كريم ] النمل - ٤٠ .

وقال تعالى : [ وقال موسى إن تكفروا أنتم ومن في الأرض جميعاً فإن الله لَغني  
حميد ] إبراهيم - ٨ .

وقال عز وجل : [ ومن جاهد فإنما يجاهد لنفسه ، إن الله لغني عن العالمين ]  
المنكبات - ٦ .

وفي ( صحيح مسلم ) وغيره « عن أبي ذر رضي الله عنه عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم فيما روى عن الله تبارك وتعالى أنه قال : « يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي وجعلته بينكم محرماً فلا تظالموا ، يا عبادي كلكم ضالٌ إلا من هديته ، فاستهدوني أهدكم ، يا عبادي كلكم جائعٌ إلا من أطعمته ، فاستطعموني أطعمكم ، يا عبادي كلكم عارٍ إلا من كسوته ، فاستكسوني اكسؤم ، يا عبادي إنكم تخطئون بالليل والنهار ، وأنا أغفر الذنوب جميعاً ، فاستغفروني أغفر لكم ، يا عبادي إنكم لن تبلغوا ضري فتضروني ، ولن تبلغوا نفعي فتنفعوني ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم ، وإنسكم وجنكم ، كانوا على أتقى قلب رجل واحد منكم مازاد ذلك في ملكي شيئاً ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم ، وإنسكم وجنكم ، كانوا على أفجر قلب رجل واحد منكم مانقص ذلك من ملكي شيئاً ، يا عبادي لو أن أولكم وآخركم وإنسكم وجنكم قاموا في صعيد واحد فسألوني ، فأعطيت كل إنسان مسألته مانقص ذلك مما عندي إلا كما ينقص الخيط إذا أدخل البحر ، يا عبادي إنما هي أعمالكم أحصيها لكم ، ثم أوفىكم إياها ، فمن وجد خيراً فليحمد الله ، ومن وجد غير ذلك فلا يلومن إلا نفسه » .

فستطيع أن نفهم من هذا كله أن الله تبارك وتعالى اقتضى كمالُ جوده أن يجود بالكمال إلى الحد الممكن ، ولا يفي بهذا أن يخلق مخلقاً كاملين ، فإنما ذلك بمنزلة خلقهم حسان الصور ، وذاك كمال يتمحض فيه الحمد للخالق من كل وجه ، ولا يُحمد عليه المخلوق البتة ، فلا يُعتد به كمالاً له ، وكذلك أن يخلقهم غير كاملين ويجبرهم على الكمال ، فإنما الحمد منوط بالاختيار . وقريب من هذا أن يخلقهم غير كاملين ولا مجبورين ريسر لهم اختيار الكمال بحيث لا يكون فيه مشقة عليهم ، فإن المخلوق إنما يُحمد على اختياره الكمال حيث يكون عليه فيه مشقة ، وكلما كانت المشقة أشد ، كان الحمد أحق والكمال أعظم <sup>(١)</sup> .

(١) يريد أن الحكمة الالهية التي يحمد الله عليها أن يخلق عباده من الأنس في حالة نقص ويتدرج بهم إلى الكمال باختيارهم فيها كلهم به مما يتدرج بهم إلى الكمال بأعمالهم الاختيارية ، ولو خلقهم كاملين لما عاد عليهم حمد وثناء لهذا الكمال ، ولو أجبرهم على الكمال لما حمدوا أيضاً على ما أجبروا عليه ، فكان الحمد والثناء عليهم أن يسر لهم طريق الكمال التدريجي باختيارهم مع شيء من المشقة . محمد عبد الرزاق .

## ١ - فصل

لنا أن نقول : إن مدار كمال المخلوق على حب الحق وكرهية الباطل ، فخلق الله تعالى الناس مفطورين على ذلك ، وقدر لهم ما يؤكده تلك الفطرة ، وما يدعواهم إلى خلافها ، ليكون عليهم في اختيار الكمال وهو مقتضى الفطرة مشقة وتعب وعناء ، ولهم في خلاف ذلك شهوة وهوى ، فمن اختار منهم مقتضى الفطرة وصبر على ما فيه من المشقة والعناء ، وعما في خلافه من الراحة العاجلة واللذة استحق أن يُحمد ، فاستحق الكمال فناله ، ومن آثر الشهوة واتبع الهوى استحق الذم فسقط .

وفي ( صحيح مسلم ) من حديث أبي هريرة وأنس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « حُفَّت الجنة بالمكاره ، وحفَّت النار بالشهوات » . وهو في ( صحيح البخاري ) من حديث أبي هريرة بنحوه .

وأخرج أبو داود والترمذي والنسائي وابن حبان والحاكم من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لما خلق الله الجنة والنار أرسل جبريل إلى الجنة فقال : انظر إليها ، قال : فرجع إليه فقال . وعزتك لا يسمع بها أحد إلا دخلها ، فأمر بها فحفت بالمكاره فقال : ارجع إليها ، فرجع ، فقال : وعزتك لقد خفت أن لا يدخلها أحد ، قال : اذهب إلى النار فانظر إليها ، فرجع فقال : وعزتك لا يسمع بها أحد فيدخلها ، فأمر بها فحفت بالشهوات ، فقال : ارجع إليها فرجع ، فقال : وعزتك لقد خشيت أن لا ينجو منها أحد » <sup>(١)</sup> راجع ( فتح الباري ) « كتاب الرقاق » . وقال الله عز وجل [ كتب عليكم القتال وهو كره لكم وعسى أن تكرهوا شيئاً وهو خير لكم وعسى أن تحبوا شيئاً وهو شر لكم والله يعلم وأنتم لا تعلمون ] البقرة - ٣١٦ .

(١) وقال الترمذي : « حديث حسن صحيح » . قلت : وإسناده جيد . ن

وقال قبل ذلك : [ أم حسبتم أن تدخلوا الجنة ولما يأتكم مثل الذين خلوا من قبلكم مستهم البأساء والضراء وزلزلوا حتى يقول الرسول والذين آمنوا معه متى نصر الله ألا إن نصر الله قريب ] . البقرة - ٢١٤

وقال سبحانه : [ يا أيها الذين آمنوا استعينوا بالصبر والصلاة إن الله مع الصابرين . ولا تقولوا لمن يقتل في سبيل الله أموات ، بل أحياء ولكن لا تشعرون . ولنبلونكم بشيء من الخوف والجوع ونقص من الأموال والأنفس والثمرات وبشر الصابرين . الذين إذا أصابتهم مصيبة قالوا : إنا لله وإنا إليه راجعون . أولئك عليهم صلوات من ربهم ورحمة وأولئك هم المهتدون ] البقرة - ١٥٣ - ١٥٧

والمقصود بالابتلاء هو أن يتبين حال الإنسان ، فيفوز من صبره على تحمل المشاق ، ثابتاً على الحق معرضاً عما يراه في الباطل من المخارج التي تُخَلِّص من تلك المشاق أو تخففها ، عالماً أن الدنيا زائلة ، وأن الذي يستحق العناية هو أمر الآخرة ، ويخسر من يلجأ إلى الباطل فراراً من تلك المشاق أو من شدتها .

ولا يقتصر الابتلاء على الشدائد ، بل قال الله عز وجل : [ ونبلوكم بالشر والخيل فتنة وإلينا ترجعون ] الأنبياء - ٣٥ وذلك من وجهين :

الأول : أن الإنسان كما يشق عليه الثبات على الحق عند الشدائد ، فكذلك عند النعم والرخاء ، لأن النعم يدعو إلى التوسع في اللذات والاستكثار من الشهوات ، والتكاسل عن الطاعات ، والتكبر على الناس ، وغير ذلك . وفي الصبر عن ذلك ما فيه من المشقة .

الوجه الثاني : أن من استعوز عليه إيثار الباطل تكون الدنيا أعظم همه ، فهو من جهة إذا توفرت له نعم الدنيا ولم تنله مصائبها رضي عن ربه ودينه ، وإذا أصابته المصائب سخط ، ومن جهة أخرى يعد نعم الدنيا ومصائبها أعظم دليل على رضا الله عز وجل وسخطه ، فإذا يُسِّرَت له نعم الدنيا ولم تنله مصائبها زعم أن الله عز وجل راض عنه وعن دينه وعن عمله ، وإلا زعم أن الله عز وجل سخط عليه وعلى دينه وعلى عمله ! وهذه كانت شبهة فرعون كما بينته في ( كتاب العبادة ) وقال الله تبارك وتعالى : [ فأما الإنسان إذا ما ابتلاه ربه فأكرمه

ونعمه فيقول : ربي أكرم من . وأما إذا ما ابتلاه فقدر عليه رزقه فيقول ربي أهان . كلا [ .  
سورة الفجر .

وقال تعالى : [ ولئن أذقنا الإنسان منا رحمةً ثم نزعناها منه إنه ليؤس كفور . ولئن  
أذقناه نعماء بعد ضراء مسته ليقولنَّ ذهب السيئات عني إنه لفرحٌ فخور . إلا الذين صهروا  
وعملوا الصالحات ] : هود - ٨ - ١١ .

وقال تعالى : [ لايسأم الإنسان من دعاء الخير وإن مسه الشر فيئوس قنوط . ولئن  
أذقناه رحمةً منا من بعد ضراء مسته ليقولنَّ هذا لي وما أظن الساعة قائمةً ولئن رجعت إلى  
ربي إن لي عنده للحسنى . فَلَئِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا بِمَا عَمِلُوا وَكَذَّبْنَاهُمْ مِنْ عَذَابٍ غَلِيظٍ .  
وإذا أنعمنا على الإنسان أعرض ونأى بجانبه ، وإذا مسه الشر فذو دعاء عريض ]  
فصلت : ٤٩ - ٥١ .

وقال سبحانه : [ ومن الناس من يعبد الله على حرف ، فإن أصابه خير اطمأن به وإن  
أصابته فتنة انقلب على وجهه خسر الدنيا والآخرة ذلك هو الخسران المبين ] الحج - ١١ .  
واقرا من سورة ( الفرقان ) - ٧ - ١١ ومن سورة ( الزخرف ) - ٣١ - ٣٥ .

والإنسان لا يكره الحق من حيث هو باطل ، ولكنه يحب الحق بفطرته ، ويجب الباطل  
لهواه وشهوته ، ومدار الفوز أو الخسران على الإيثار ، قال الله تبارك وتعالى : [ فأما من  
طغى وآثر الحياة الدنيا . فإن الجحيم هي المأوى . وأما من خاف مقام ربه ونهى النفس عن  
الهوى . فإن الجنة هي المأوى ] النازعات - ٣٧ - ٤١ ولك أن تقول : إن الله تبارك وتعالى  
في جانب ، والهوى في جانب ، وقد قال تعالى : [ أرايت من اتخذ إلهه هواه أفأنت تكون  
عليه وكيلا . أم تحسب أن أكثرهم يسمعون أو يعقلون إن هم إلا كالأنعام بل هم أضل سبيلا ]  
الفرقان - ٤٣ - ٤٤ وقال تعالى : [ أفرأيت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم  
على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوةً فمن يهديه من بعد الله أفلا تذكرون ] الجاثية - ٣٣ .  
وفي الحديث : « حبك الشيء يعمي ويصم » . <sup>(١)</sup> وقال الهريق الهذلي :

(١) أخرجه أبو داود وغيره عن أبي الدرداء مرفوعاً . وفي سننه أبو بكر بن أبي مريم وهو ضعيف . ن

أين لي ماترى والمرء تأبى عزيمته ويغلبه هواه  
فيعمى ما يرى فيه عليه ويحسب ما يراه لا يراه

## ٢- فصل

الدين على درجات : كف عما نُهي عنه ، وعمل بما أُمر به ، واعتراف بالحق ، واعتقاد له وعلم به . ومخالفة الهوى للحق في الكف واضحة ، فإن عامة ما نُهي عنه شهوات ومستلذات ، وقد لا يشتهي الانسان الشيء من ذلك لذاته ، ولكنه يشتهي له عارض . ومخالفة الهوى للحق في العمل واضحة ، لما فيه من الكلفة والمشقة . ومخالفة الهوى للحق في الاعتراف بالحق من وجوه :

الأول : أن يرى الانسان أن اعترافه بالحق يستلزم اعترافه بأنه كان على باطل ، فالانسان ينشأ على دين أو اعتقاد أو مذهب أو رأي يتلقاه من مربييه ومعلمه على أنه حق فيكون عليه مدة ، ثم إذا تبين له أنه باطل شق عليه أن يعترف بذلك ، وهكذا إذا كان آباؤه أو أجداده أو متبوعه على شيء ، ثم تبين له بطلانه ، وذلك أنه يرى أن نقضهم مستلزم لنقصه ، فاعترافه بضلالهم أو خطأهم إعتراف بنقصه ، حتى أنك لترى المرأة في زماننا هذا إذا وقفت على بعض المسائل التي كان فيها خلاف بين أم المؤمنين عائشة وغيرها من الصحابة أخذت تحامي عن قول عائشة ، لا شيء ، إلا لأن عائشة امرأة مثلها ، فتتوهم أنها إذا زعمت أن عائشة أصابت وأن من خالفها من الرجال أخطأوا ، كان في ذلك إثبات فضيلة لعائشة على أولئك الرجال ، فتكون تلك فضيلة للنساء على الرجال مطلقاً ، فينالها حظ من ذلك ، وبهذا يلوح لك سر تعصب العربي للعربي ، والفارسي للفارسي ، والتركي للتركي ، وغير ذلك . حتى لقد يتعصب الأعمى في عصرنا هذا للعربي !

الوجه الثاني : أن يكون قد صار له في الباطل جاه وشهرة ومعيشة ، فيشق عليه أن يعترف بأنه باطل فتذهب تلك الفوائد .

الوجه الثالث : الكبر ، يكون الانسان على جهالة أو باطل ، فيجبي آخر فيبين له الحجة ،

فيرى أنه إن اعترف كان معنى ذلك اعترافه بأنه ناقص ، وأن ذلك الرجل هو الذي هداه ، ولهذا ترى من المنتسبين إلى العلم من لا يشق عليه الاعتراف بالخطأ إذا كان الحق تبين له ببحته ونظره ، ويشق عليه ذلك إذا كان غيره هو الذي بين له .

الوجه الرابع : الحسد وذلك إذا كان غيره هو الذي بين الحق فيرى أن اعترافه بذلك الحق يكون إقراراً لذلك المبتن بالفضل والعلم والاصابة ، فيعظم ذاك في عيون الناس ، ولعله يتبعه كثير منهم ، وإنك لتجد من المنتسبين إلى العلم من يحرص على تحطئة غيره من العلماء ولو بالباطل ، حسداً منه لهم ، ومحاولة لخط منزلتهم عند الناس .

ومخالفة الهوى للحق في العلم والاعتقاد قد تكون لمشقة تحصيله ، فإنه يحتاج إلى البحث والنظر ، وفي ذلك مشقة ويحتاج إلى سؤال العلماء والاستفادة منهم وفي ذلك ماسر في الاعتراف ويحتاج إلى لزوم التقوى طلباً للتوفيق والهدى وفي ذلك مافيه من المشقة . وقد تكون لكرهية العلم والاعتقاد نفسه وذلك من جهات ، الأول ماتقدم في الاعتراف فإنه كما يشق على الانسان أن يعترف ببعض ما قد تبين له ، فكذلك يشق عليه أن يتبين له ، فيشق عليه أن يتبين بطلان دينه ، أو اعتقاده ، أو مذهبه ، أو رأيه الذي نشأ عليه ، واعتز به ، ودعا إليه ، وذبح عنه ، أو بطلان ما كان عليه آباؤه وأجداده وأشياخه ، ولا سيما عندما يلاحظ أنه إن تبين له ذلك تبين أن الذين يطريهم ويعظمهم ، ويشنى عليهم بأنهم أهل الحق والإيمان والهدى والعلم والتحقيق ، هم على خلاف ذلك ، وأن الذين يحقرهم ويذمهم ويسخر منهم وينسبهم إلى الجهل والضلال والكفر هم المحقون ، وحسبك ما قصه الله عز وجل من قول المشركين ، قال تعالى : [ وإذ قالوا اللهم إن كان هذا هو الحق من عندك فأمطر علينا حجارة من السماء أو ائتنا بعذاب أليم ] الأنفال - ٣٢ فتجد ذا الهوى كلما عرض عليه دليل لمخالفته أو ما يوهن دليلاً لأصحابه شق عليه ذلك واضطرب واغتاظ وسارع إلى الشغب ، فيقول في دليل لمخالفته : هذه شبهة باطلة مخالفة للقطعيات ، وهذا المذهب مذهب باطل لم يذهب إليه إلا أهل الزيغ والضلال . . . ، ويؤكد ذلك بالثناء على مذهبه وأشياخه ويعدد المشاهير منهم ويطريهم

بالألفاظ الفخمة ، والألفاظ الضخمة ، ويذكر ما قيل في مناقبهم ومثالب مخالفهم ، وإن كان يعلم أنه لا يصح ، أو أنه باطل !

ومن أوضح الأدلة على غلبة الهوى على الناس أنهم - كما تراهم - على أديان مختلفة ، ومقالات متباينة ، ومذاهب متفرقة ، وآراء متدافعة ، ثم تراهم كما قال الله تبارك وتعالى : [ كل حزب بما لديهم فرحون ] .

فلا تجد من ينشأ على شيء من ذلك ويثبت عليه يرجع عنه إلا القليل ، وهؤلاء القليل يكثرون أن يكون أول ما بهتهم على الخروج عما كانوا عليه أغراض دنيوية .

ومن جهات الهوى أن يتعلق الاعتقاد بعذاب الآخرة فتجد الإنسان يهوى أن لا يكون بعثٌ لئلا يؤخذ بذنوبه ، فإن علم أنه لا بد من البعث هوى أن لا يكون هناك عذاب ، فإن علم أنه لا بد من العذاب هوى أن لا يكون على مثله عذاب كما هو قول المرجئة ، فإن علم أن العصاة معذون هوى التوسع في الشفاعة - وهكذا .

ومن الجهات أنه إذا شق عليه عملٌ كالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هوى عدم وجوبه ، وإذا ابتلي بشيء يشق عليه أن يتركه كشراب المسكر هوى عدم حرمة . وكما يهوى ما يخفف عليه فكذلك يهوى ما يخفف على من يميل إليه ، وما يشتد على من يكرهه ، فتجد القاضي والمفتي هذه حالهما . ومن المنتسبين إلى العلم من يهوى ما يعجب الأغنياء وأهل الدنيا ، أو ما يعجب العامة ليكون له جاه عندهم وتقبل عليه الدنيا ، فظهرت بدعة ، وهوىها الرؤساء والأغنياء وأتباعهم إلا هوىها وانتصر لها جمع من المنتسبين إلى العلم ، ولعل كثيراً ممن يخالفها إنما الباعث لهم على مخالفتها هوى آخر وافق الحق ، فأما من لا يكون له هوى إلا اتباع الحق فقليل ، ولا سيما في الأزمنة المتأخرة ، وهؤلاء القليل يقتصرون على أضعف الأيمان ، وهو الإنكار بقلوبهم والمسارعة به فيما بينهم ، إلا من شاء الله .

فإن قيل : فلماذا لم يجعل الله عز وجل جميع حجج الحق مكشوفة قاهرة لا تشبهه على أحد ، فلا يبقى إلا مطيع يعلم هو وغيره أنه مطيع ، وإلا عاص يعلم هو وغيره أنه عاص ،



ولا يتأتى له إنكار ولا اعتذار ؟ <sup>(١)</sup> .

قلت : لو كان كذلك لكان الناس مجبورين على اعتقاد الحق فلا يستحقون عليه حمداً ولا كمالاً ولا ثواباً ، وكانوا مكروهين على الاعتراف كمن كان في مكان مظلم فزعم أن ذاك الوقت ليل وراهن على ذلك ففتحت الأبواب فإذا الشمس في كبد السماء ، وكانوا قريباً من المكروهين على الطاعة من عمل وكف ، لفوات كثير من الشبهات التي يتمثل بها من يضعف حبه للحق فيغالط بها الناس ونفسه أيضاً .

فإن قيل : فإن المؤمن إذا كان موقناً كانت الحجة في معنى المكشوفة عنده أفلا يكون مثاباً على إيمانه واعترافه وطاعته ؟

قلت : ليس هذا من ذلك في شيء ، أما الاعتقاد فن وجهين :

الأول : أن الحجة لم تكن كلها مكشوفة للمؤمن من أول الأمر ، وإنما بلغ تلك الدرجة بنظره وتدبره ورغبته في الحق ومخالفته الهوى ، وبهذا ثبت صدق حبه للحق وإيثاره

---

(١) علق الأغب العلامة الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة على هذا الموضع ما لفظه « يريد الشيخ بالسؤال والجواب أن يبين حكمة الله تعالى في ابتلاء الناس بالهوى والشبهات والشهوات ليحصل الجهاد والابتلاء ويحمد المجاهد ويؤجر ، وإلا فوضوح الحق والباطل أمر لا خفاء به ، لهلك من هلك عن بينة ، ويحيى من حي عن بينة » .

وهلق على ما يأتي أول الفصل الثالث ما لفظه « الحق أن حجج الله تعالى التي سماها بينات هي مكشوفة واضحة لا خفاء بها وإنما تخفى على من في قلبه كن وفي أذنيه قر وعلى بصره غشاوة من هواء وأغلاته وما اعتاد » .

قال المؤلف : لا أراه يخفى أن مرادي بالقضية المكشوفة القاهرة هو أن تكون بحيث لا تخفى هي ولا إفادتها اليقين على عاقل حتى لو زعم زاعم أنه يجهلها ، أو أنه يعتقد عدم دلالتها أو يرتاب فيها لقطع العقلاء بأنه إما مجنون الجنون المتأني للتكليف أو كاذب . ولا يخفى أنه ليس جميع حجج الحق هكذا ، ولكنها بينات البيان الذي تحصل به الهداية وتقوم به الحجة ، ثم هي على ضربين ، الضرب الأول الحجج التي توصل الانسان إلى أن يتبين له أنه يجب عليه أن يكون مسلماً ، الثاني ما بعد ذلك ، فالأول حجج واضحة لكن من اتبع هوى قد بان أنه يصد عن الحق ، أو قصر في القيام بما قد بان أن عليه أن يقوم به فقد يرتاب أو يجهل ، والضرب الثاني على درجات ، منه ما هو في معنى الأول فيكفر المخطئ فيه ، ومنه مالا يكفر ولكن يؤاخذ ، ومنه ما يندر ، ومنه ما يؤثر أيضاً على اجتاده . المؤلف .

قلت : وهذا التفصيل حق لا غبار عليه عندي . ن .

على الهوى، فيستمر له حكم ذلك بعد انكشاف الحجة، وهو بمنزلة الظمان الذي يطالب الماء حتى ظفر به، فأراد أن يشرب فقال له مسلط: إن لم تشرب ضربتك أو سجنتك. فمثل هذا لا يقال إذا شرب إنه إنما شرب مكرهاً.

الوجه الثاني: أن وضوح الحجة للمؤمن لا يستمر بدون جهاد، لأن الشبهات لا تزال تحوم حول المؤمن لتجلب عنه الحجة وتشككه فيها، والشهوات تساعد على فثباته على الإيمان برهان على دوام صدق محبته للحق، وإيثاره على الهوى.

وأما الاعتراف فالأمر فيه واضح، فإن وضوح الحجة عند المؤمن لا يكون مكشوفاً لغيره، فليس في معنى المكره على الاعتراف، بل إنه إذا ذكرنا أن الحجة واضحة عنده وجد كثيراً من الناس يكذبونه أو يرتابون في دعواه.

وهكذا حاله في الطاعة من عمل وكفر، فإن انكشاف الحجة في الإيمان الاعتقادي لا يستلزم انكشاف الحجج الأخرى التي تترتب عليها الطاعات، وهب أن هذه انكشفت له أيضاً، فقد بقيت شبهات أخرى، لولا صدق حبه للحق وإيثاره على الهوى لأمكنه التثبت بها، كأن يقول: ينبغي أروح عن نفسي فإن لي حسنات كثيرة لعلها تغمر هذا التقصير، أو لعلها تنالني شفاعاة الشافعين، أو لعل الله يغفر لي، أو أتمتع الآن ثم أتوب. وقال الله تبارك وتعالى: [هل ينظرون إلا أن تأتيهم الملائكة أو يأتي ربك أو يأتي بعض آيات ربك يوم يأتي بعض آيات ربك لا ينفع نفساً إيمانها لم تكن آمنت من قبل، أو كسبت في إيمانها خيراً] [الأنعام - ١٥٨] وفي (الصحيحين) وغيرهما من حديث أبي هريرة قال: قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم: لا تقوم الساعة حتى تطلع الشمس من مغربها، فإذا طلعت ورآها الناس آمنوا أجمعون، وذلك حين [لا ينفع نفساً إيمانها] ثم قرأ الآية. ونحوه من حديث أبي ذر وابن مسعود وأبي سعيد الخدري وصفوان بن عسال وعبد الرحمن بن عوف وعبد الله بن عباس وعبد الله بن عمرو بن العاص وغيرهم.

والأخبار بأن الشمس سوف تطلع من مغربها متواترة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم، ومعنى ذلك أن ما يشاهد الآن من سيرها ينعكس، فسكان هذا الوجه الذي كان فيه النبي

صلى الله عليه وآله وسلم يرونها تغرب في مغربها على العادة ثم يرونها في اليوم الثاني طالعة من مغربها ، وأما سكان الوجه الآخر فإنها تطلع عليهم من مشرقهم على عاداتها ثم يرونها تسير إلى مغربها ماشاء الله تعالى ثم ترجع القهقرى حتى تغرب في مشرقهم . وعلى زعم<sup>(١)</sup> أن الأرض هي التي تدور ، فإن دورة الأرض تنعكس فيكون ما ذكر .

فأما إيمان الناس جميعاً حينئذ فوجهه والله أعلم أن النفوس مفطورة على اعتقاد وجود الله عز وجل وربوبيته ، ومن شأن ذلك أن يسوق إلى بقية فروع الإيمان ، وآيات الآفاق والأنفس تؤكد ذلك ، ولكن الشبهات والأهواء تغلب على أكثر الناس حتى يرتابوا فيتبعوا أهواءهم ، فإذا طلعت الشمس من مغربها لحقهم من الذعر والرعب لشدة الهول ما يحق أثر الشبهات والأهواء وتفرع النفوس إلى مقتضى فطرتها ، قال الله تعالى في ركاب البحر : [ وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين فلما نجاههم إلى البر فمنهم مقتصد وما يجحد بآياتنا إلا كل مختار كفور ] لقمان - ٣٢ .

فتلك الآية في حق من يكون قد بلغه أن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بها حجة مكشوفة قاهرة ، وكذلك هي في حق من لم يبلغه لكن بمعونة الرعب والفرع وشدة الهول . وقد دلت الآية على أن من لم يكن آمن قبل تلك الآية لا ينفعه إيمانه عندها ، ومن لم يكن من المؤمنين قبلها يكسب الخير لا ينفعه كسب الخير عندها ، وفهم من ذلك أن من كان مؤمناً قبلها ينفعه الإيمان عندها ، ومن كان من المؤمنين يكسب الخير قبلها ينفعه كسب الخير عندها ، والنظر يقتضي أنه إنما ينفعه من كسب الخير عندها ما كان عادة له ، وفي (صحيح البخاري) وغيره من حديث أبي موسى عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « إذا مرض العبد أو سافر كتب له مثل ما كان يعمل مقيماً صحيحاً » . وجاء نحوه من حديث عبد الله ابن عمرو بن العاص وأنس وعائشة وأبي هريرة ، وأشار إليها ابن حجر في (الفتح) .

(١) كذا قال المصنف رحمه الله ، ولعله من باب التقية ، وإلا فكون الأرض تدور في الفضاء أصبحت من الحقائق العلمية التي لا تقبل الجدل ، وليس في الكتاب ولا في السنة نص ينافي ذلك ، خلافاً لبعضهم . ن

فمن كان معتاداً للعمل من أعمال الخير مواظباً عليه ثم طرأ عليه بغير اختياره ، أو باختياره مأذوناً له عارض يعجز معه من ذاك العمل ، أو يشرع له تركه أو يدعه وهو نفل لا اشتغاله عنه أو لزيادة المشقة فيه فقد ثبت باعتياده أنه لولا ذاك العارض - وهو غير مقصر فيه - لاستمر على عادته فلذلك يكتب له ثواب ذاك العمل ، فأولى من هذا من كان معتاداً لعمل ثم عرض باعث آخر على ذاك العمل واستمر العامل على عادته .

وقال الله عز وجل في قصة نوح [ فقال الملأ الذين كفروا من قومه ما نراك إلا بشراً مثلنا وما نراك اتبعك إلا الذين هم أراذلنا بادي الرأي وما نرى لكم علينا من فضل بل نظنكم كاذبين . قال : يا قوم أرأيتم إن كنت على بينة من ربي وآتاني رحمة من عنده فَعَيَّيْتُ عليكم أَنْزِلَ مِنْكُمْ هَا وَاتَّمْ لَهَا كَارِهُونَ ] . هود - ٢٧ - ٢٨ يريد والله أعلم إن كراهيتكم للحق وهو لكم أن لا يكون ما أدعوكم إليه حقاً يحول بينكم وبين أن يحصل لكم العلم واليقين بصحته ، وفي ( تفسير ابن جرير ) ١٧/١٢ عن قتادة قال : « أما والله لو استطاع نبي الله صلى الله عليه وسلم أن يلزمها قومه ولكن لم يملك ذلك ، ولم يملكه » . والرسول لا يحرص على أن يُكره قومه إكراهاً عادياً على إظهار قبول الدين ، فإنه يعلم أن هذا لا ينفعهم بل لعله أن يكون أضر عليهم ، وإنما يحرص على أن يقبلوه مختارين ، ولذلك يحرص هو وأصحابه على أن يظهر الله تعالى الآيات على يده أملاً أن يحصل للكفار العلم إذا رأوها فيقبلوا الدين مختارين ، ويزداد الحرص على هذا عندما يطالب الكفار بالآيات ، وهذه كانت حال محمد صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه ، فبين الله تعالى لهم في عدة آيات أنه ليس على الرسول إلا البلاغ ، وأن الهداية بيد الله ، وأن ما أوتيته من الآيات كاف لأن يؤمن من في قلبه خير ، وأن الله لو شاء لهدى الناس جميعاً ، لكن حكيمته إنما اقتضت أن يهدي من أناب ، بأن كان يحب الهدى ، ويؤثره على الهوى .

فأما من كره الحق واستسلم للهوى ، فإنما يستحق أن يزيد الله تعالى ضلالاً ، قال الله عز وجل [ ويقول الذين كفروا لولا نُزِّلَ عليه آيةٌ من ربه قل : إن الله يضل من يشاء ويهدي إليه من أناب ] إلى أن قال : [ ولو أن قرآنًا سُيِّرَتْ به الجبالُ أو قُطِعَتْ به الأرضُ

أو كلم به الموتى ، بل الله الأمر جميعاً أفلم ييأس الذين آمنوا أن لو شاء الله لهدى الناس جميعاً [ الرعد - ٣١ . (١) وقال تعالى : [ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشعركم أنها إذا جاءت لا يؤمنون . ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ) . الأنعام - ١٠٩ - ١١٢ وقال تعالى : [ الله يجتبي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب ] الشورى - ١٣ .

وقال سبحانه : [ هو الذي يريكم آياته ويذل لكم من السماء رزقاً وما يتذكر إلا من ينيب ] المؤمن : ١٣ .

وقال تعالى : [ ولقد آتينا موسى تسع آيات بآياتنا فاسأل بني إسرائيل إذ جاءهم فقال له فرعون إني لأظنك يا موسى مسحوراً . (٢) قال لقد علمت ما أنزل هؤلاء إلا رب السموات والأرض بصائر وإني لأظنك يا فرعون مشهوراً (٣) ] الاسراء : ١٠١ - ١٠٢ .

وقال تعالى : [ في تسع آيات إلى فرعون وقومه إنهم كانوا قوماً فاسقين . فلما جاءتهم آياتنا مبصرة قالوا هذا سحر مبين . وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم ظلماً وعلواً ] . النمل : ١٢ - ١٤ .

فلما تبين لموسى وهارون أن فرعون وقومه قد استحكمت كفرهم انتهى مقتضى الحرص على أن يهتدوا ، واقتضى حبها للحق أن يجبا أن لا يهديهم الله ، قال الله تعالى : [ وقال موسى ربنا إنك آتيت فرعون وملأه زينة وأموالاً في الحياة الدنيا ربنا ليضلوا عن سبيلك ربنا اظمئس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم . قال قد أجيبت دعوتكما فاستقيما ولا تتبعان سبيل الذين لا يعلمون ] يونس : ٨٨ - ٨٩ .

(١) الأصل ( ٢٧ - ٣١ ) . وإنما هي آية واحدة من

(٢) مسحوراً . أي : ساحراً كقوله في الآية الأخرى ( وقالوا يا أيه الساحر ادع لنا ربك ) الخ والآية : ( قال أجيبتا لندعرك من أرضنا بسحرك يا موسى ) وغيرهما مع

(٣) والمشهور أهالك كقوله : ( إذا رأتهم من مكان بعيد سمعوا لها تغيظاً وزفيراً وإذا ألقيوا فيها مكاناً ضيقاً مقرنين دعوا هنالك ثبورا . لا تقدموا اليوم ثبوراً واحداً وادعوا ثبوراً كثيراً ) .

محمد عبد الرزاق

وفي القرآن آيات كثيرة في أن الله تعالى لا يهدي الكافرين ، والمراد بهم من استحکم كفرهم وليس كل كافر كذلك ، فقد هدى الله تعالى ويهدي من لا يحصى من الكفار ، وإنما الحق أن لا يهدي الله تعالى من استحکم كفره .

### ٣ - فصل

وكما اقتضت الحكمة أن لا تكون حجج الحق مكشوفة <sup>(١)</sup> قاهرة فكذلك اقتضت أن لا تكون الشبهات غالبة ، قال الله عز وجل : [ ولولا أن يكون الناس أمة واحدة لجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سُقُفًا من فضةٍ ومعارجَ عليها يظهرون . ولبيوتهم أبواباً وسُرُراً عليها يتكئون . وزُخُرفاً وإن كل ذلك لَمَّا متاعُ الدنيا والآخرة عند ربك المتقين ] الزخرف : ٣٣ - ٣٥ .

وذلك أنه لو كان كل من كفر بالله خصه الله تعالى بذلك النعم دون المؤمنين ، لكانت تلك شبهة غالبة توقع الناس كلهم في الكفر .

فَتَلَخَّصْ أن حكمة الحق في الخلق اقتضت أن تكون هناك بينات وشبهات ، وأن لا تكون البينات قاهرة ، ولا الشبهات غالبة ، فمن جرى مع فطرته من حب الحق وربها ، وغناها وآثر مقتضاها ، وتفقد مسالك الهوى إلى نفسه فاحتس منها ، لم تزل تتجلى له البينات وتتضال عنده الشبهات ، حتى يتجلى له الحق يقيناً فيما يُطلب فيه اليقين ، ورجحاناً فيما يكفي فيه الرجحان ، وبذلك يشب له الهدى ويستحق الفوز ، والحمد والكمال على ما يليق بالخلق ، ومن اتبع الهوى وآثر الحياة الدنيا ، تبرعت دونه البينات ، واستهوت الشبهات ، فذهبت به ( إلى حيث ألفت رحلها أم قشعم ) .

### ٤ - فصل

إن قيل : لا ريب أن الانسان ينشأ على دين واعتقاد ومذهب وآراء يتلقاها من مربيه

---

(١) الحق أن حجج الله تعالى التي سماها بينات هي مكشوفة واضحة لا غفاء بها وإنما تخفى على من في قلبه كن وفي أذنيه وقر وعلى بصره غشاوة من هواء وأخلاق وما اعتاد . م ع . أنظر التعليق ص ١٨٢ ن

ومعلمه ، ويتبع فيها أسلافه وأشياخه الذين تمتلي . مسامعه بإطرائهم ، وتأكيد أن الحق ما هم عليه وبذم مخالفيهم وتلبهم ، وتأكيد أنهم على الضلالة ، فيمتلي . قلبه بتعظيم أسلافه وبفض مخالفيهم ، فيكون رأيه وهواه متعاضدين على اتباع أسلافه ومخالفة مخالفيهم ، ويتأكد ذلك بأنه يرى أنه إن خالف ما نشأ عليه رماه أهله وأصحابه بالكفر والضلال ، وهجروه وآذوه وضيّقوا عليه عيشته ، لكن هذه الحال يشترك فيها من نشأ على باطل ومن نشأ على حق ، فإذا دعونا الناس إلى الاستيقاظ للهوى وبيننا لهم أثره وضرره ، فمن شأن ذلك أن يشككهم فيما نشأوا عليه ، وهذا إنما ينفع من نشأ على باطل ، فأما من نشأ على حق فإن تشكيكه ضرر محض لأن غالب الناس عاجزون عن النظر .

قلت : المطالب على ثلاثة أضرب .

الأول : العقائد التي يطلب الجزم بها ولا يسع جهلها . الثاني : بقية العقائد .

الثالث : الأحكام .

فأما الضرب الأول فسنبين إن شاء الله تعالى أن النظر فيه ميسر لكل أحد ، وأن النظر العقلي المتعمق فيه لا حاجة إليه بل هو مثار الشبهات ، وملجأ الهدى ومنشأ الضلال ، كما سيوضح ذلك إن شاء الله تعالى ، فمن استجاب لتلك الدعوة وإنما تدعوه إلى النظر الفطري الشرعي مخلصاً من شوائب الهوى ، فإن كان الناظر سابقاً على حق فإنه يتبين له بهذا النظر أنه حق ، فيلزمه وقد صفا له وخلص ، ونجا من اتباع الهوى وصفت له الطمأنينة .

وأما الضرب الثاني فمن كان قائلًا بشيء منه عن حجة صحيحة فإن الاستجابة لتلك الدعوة لا تزيد تلك الحجة إلا وضوحاً مع الخلاص عن الهوى ، وإلا فالجهل بهذا الضرب خير من القول فيه بغير حجة وإن صادف الحق .

وأما الضرب الثالث فالمتواتر منه والمجمع عليه لا يختلف حكمه ، وما عداه قضايا اجتهادية يكفي فيها بذل الوسع لتعرف الراجح أو الأرجح أو الأحوط فيؤخذ به . وإنما يجيء البلاء فيها من أوجه :

الأول : التقصير في بذل الوسع .

الثاني : التمسك بما ليس من الحق .

الثالث : الاعتداد بترجيح النفس الذي يكون منشؤه الهوى .

الرابع : عدم الرجوع عما يتبين أن غيره أولى بالحق منه .

الخامس : معاداة المخالف مع احتمال أنه هو المصيب وظهور أنه إن كان مخطئاً فهو معذور،  
ففي شأن تلك الإيجابية لتلك الدعوة أن تدفع هذه المفاسد .

## ۵ - فصل

هذه أمور ينبغي للإنسان أن يقدم التفكير فيها ويجعلها نصب عينيه .

١ - يفكر في شرف الحق وضعة الباطل ، وذلك بأن يفكر في عظمة الله عز وجل وأنه رب العالمين ، وأنه سبحانه يجب الحق ويكره الباطل ، وأن من اتبع الحق استحق رضوان رب العالمين ، فكان سبحانه عليه في الدنيا والآخرة ، بأن يختار له كل ما يحبه خيراً له وأفضل وأنفع وأكل وأشرف وأرفع حتى يتوفاه راضياً مرضياً ، فيرفعه إليه ويقربه لديه ، ويحله في جواره مكرماً منعماً في النعيم المقيم ، والأشرف الخالد ، الذي لا تبلغ الأوهام عظمته ، وأن من أخلد إلى الباطل استحق سخط رب العالمين وغضبه وعقابه ، فإن آتاه شيئاً من نعيم الدنيا فإنما ذلك لهوانه عليه ليزيده بُعداً عنه ، وليضاعف له عذاب الآخرة الأليم الخالد الذي لا تبلغ الأوهام شدته .

٢ - يفكر في نسبة نعيم الدنيا إلى رضوان رب العالمين ونعيم الآخرة ، ونسبة بؤس الدنيا إلى سخط رب العالمين وعذاب الآخرة ، ويتدبر قول الله عز وجل : [ وقالوا لولا نزل هذا القرآن على رجل من القريتين عظيم . أَهُمْ يَقْسِمُونَ رَحْمَةَ رَبِّكَ نَحْنُ قَسَمْنَا بَيْنَهُمْ مَعِيشَتَهُمْ فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَرَفَعْنَا بَعْضَهُمْ فَوْقَ بَعْضٍ دَرَجَاتٍ لِيَتَّخِذَ بَعْضُهُمْ سَخِرِيًّا وَرَحْمَةَ رَبِّكَ خَيْرٌ مِمَّا يَجْمَعُونَ . وَلَوْلَا أَنْ يَكُونَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً لَجَعَلْنَا مَنْ يَكْفُرُ بِالرَّحْمَنِ لَبُيُوتَهُمْ سُقُفًا مِنْ فضةٍ وَمَعَارِجَ عَلَيْهَا يَظْهَرُونَ . وَلِبُيُوتِهِمْ أَبْوَابٌ وَسُرُرٌ عَلَيْهَا يَتَكئون . وَزَعْرَقْنَا وَإِنْ كُلُّ ذَلِكَ لَمَّا مَتَاعُ الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَالْآخِرَةُ عِنْدَ رَبِّكَ لِلْمُتَّقِينَ ] الزخرف - ٣١ - ٣٥ ويفهم من ذلك أنه لولا



أن يكون الناس أمة واحدة لابتلى الله المؤمنين بما لم تجرب به العادة من شدة الفقر والضرر والحزن والحزن وغير ذلك، وحسبك أن الله عز وجل ابتلى أنبياءه وأصفياه بأنواع البلاء. وفي (الصحيحين) من حديث كعب بن مالك قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: مثل المؤمن كمثل الحامة من الزرع تقيؤها الرياح تصرعها مرة وتعدلها أخرى حتى يأتي أجله، ومثل المنافق كمثل الأرزة المجذبة التي لا يصيبها شيء حتى يكون انجمافها مرة واحدة» وفي (الصحيحين) أيضاً نحوه من حديث أبي هريرة. ومعنى الحديث والله أعلم أن هذا من شأن المؤمن والمنافق فلا يلزم منه أن كل منافق تكون تلك حاله لا يناله ضرر ولا مصيبة إلا القاضية.

والمقصود من الحديث تهذيب المسلمين فيأنس المؤمن بالمتاعب والمصائب ويتلقاها بالرضا والصبر والاحتساب، راجياً أن تكون خيراً له عند ربه عز وجل، ولا يتمنى خالفاً من قلبه النعم ولا يحسد أهلها، ولا يسكن إلى السلامة والنعم ولا يركن إليها، بل يتلقاها بخوف وحذر وخشية أن تكون إما هيئت له لاختلال إيمانه، فترغب نفسه إلى تصريفها في سبيل الله عز وجل، فلا يُخلد إلى الراحة ولا يبخل، ولا يعجب بما أوتيته ولا يستكبر ولا يفتر، ولم يتعرض الحديث لخال الكافر لأن الحجة عليه واضحة على كل حال. وأخرج الترمذي وغيره من حديث سعد بن أبي وقاص قال: «سئل النبي صلى الله عليه وآله وسلم: أي الناس أشد بلاء؟ قال: الأنبياء. ثم الأمثل فالأمثل، يبتلى الرجل على حسب دينه، فإن كان في دينه صلأاً اشتد بلاؤه، وإن كان في دينه رقة هون عليه...» الحديث قال الترمذي: «حسن صحيح»<sup>(١)</sup>. وقد ابتلى الله تعالى أيوب بما هو مشهور<sup>(٢)</sup>. وابتلى يعقوب بفقد ولديه وشدد أثر ذلك على قلبه فكان كما قصه الله عز وجل في كتابه: [وتولى عنهم وقال يا أسفى على يوسف وابيضت عيناه من الحزن فهو كظيم] يوسف - ٨٤. وابتلى محمدأ عليه وعليهم الصلاة والسلام بما تراء في أوائل السيرة، فكلفه أن يدعو قومه إلى ترك ما نشأوا عليه تبعاً

(١) انظر تخريجه وطرقه في «الأحاديث الصحيحة» (١٤٣) . ن .

(٢) راجع حديثه في المصدر السابق رقم (١٧) .

لآبائهم من الشرك والضلال ، ويصارحهم بذلك سراً وجهاراً ، ليلاً ونهاراً ، ويدور عليهم في نواديهم ومجتمعاتهم وقراهم ، فاستمر على ذلك نحو ثلاث عشرة سنة وهم يؤذونه أشد الأذى مع أنه كان قد عاش قبل ذلك أربعين سنة أو فوقها ولا يعرف أن يؤذي ، إذ كان من قبيلة شريفة محترمة موقرة في بيت شريف محترم موقر ؛ ونشأ على أخلاق كريمة احترامه لأجلها الناس ووقروه ، ثم كان مع ذلك على غاية الحياء والغيرة وعزة النفس ، ومن كانت هذه حاله يشتد عليه غاية الشدة أن يؤذى ويشق عليه غاية المشقة الاقدام على ما يعرضه لأن يؤذى ، ويتأكد ذلك في جنس ذاك الايذاء ، هذا يسخر منه ، وهذا يسبه ، وهذا يبصق في وجهه — بأبي هو وأمي — ، وهذا يحاول أن يضع رجله على عنقه إذا سجد لربه ، وهذا يضع سلى<sup>(١)</sup> الجزور على ظهره وهو ساجد ، وهذا يأخذ بمجامع ثوبه ويخنقه ، وهذا ينخس دابته حتى تلقيه<sup>(٢)</sup> ، وهذا عمه يتبعه أننى ذهب يؤذيه ويحذر الناس منه ويقول : إنه كذاب ، وإنه مجنون ، وهؤلاء<sup>(٣)</sup> يُغرون به السفهاء فيخرجونه حتى تسيل رجلاه دماً ، وهؤلاء يحصرونه وعشيرته مدة طويلة في شعب ليموتوا جوعاً ، وهؤلاء يعذبون من اتبعه بأنواع العذاب ، فمنهم من يضجعونه على الرمل في شدة الرمضاء ويعنونه الماء ، ومنهم من ألقوه على النار حتى ما أطفأها إلا ودك ظهره ، ومنهم امرأة عذبوها أترجع عن دينها فلما ينسوا منها طعنها أحدهم<sup>(٤)</sup> بالحربة في فرجها فقتلها ،<sup>(٥)</sup> كل ذلك لا شيء إلا أنه يدعوهم إلى أن يخرجهم من الظلمات إلى النور ،

(١) السلا : غشاء جنين البهيمة كالشيمة . م ع

(٢) نخس الدابة كان لزينب بنت الرسول فسمطت عنها وأجهضت حينما هاجرت رضي الله عنها م ع  
يقول المؤلف : بل روي مثل ذلك في شأن النبي صلى الله عليه وسلم نفسه ، راجع ترجمة ضبابة بنت عامر من « الإصابة » . قلت : لكن في إسناد الرواية المشار إليها الكلي وهو متهم ! ن

(٣) هم كبراء الطائف عندما عرض نفسه عليهم ليحموه من قريش فردوا عليه رداً قبيحاً وأغروا به السفهاء . م ع

(٤) أبو جهل قبحه الله ، والمرأة سمية أم عمار . م ع

(٥) من تدبر هذه الحال علم أنها من أعظم البراهين على صدق محمد صلى الله عليه وسلم في دعوى النبوة ، فإن العادة تحيل أن يقدم مثله في أخلاقه وفيما عاش عليه أربعين سنة لما يعرضه لذلك الايذاء ثم يصبر عليه سنين كثيرة وله عنه مندوحة ، ولهذا كان المارقون به من قومه لا ينسبونه إلى الكذب وإنما يقولون : مسحور ، مجنون . قال الله تعالى : ( فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ) . المؤلف

ومن الفساد إلى الصلاح ، ومن سخط الله إلى رضوانه ، ومن عذابه الخالد إلى نعيمه الدائم ، ولم يلتفتوا إلى ذلك مع وضوح الحجة ، وإنما كان همهم أنه يدعواهم إلى خلاف هواهم . ومن وجه آخر ابتلى الله عز وجل نبيه صلى الله عليه وآله وسلم بأن قبض أبويه صغيراً ثم جده ثم عمه الذي كان يحامي عنه ، ثم امرأته التي كانت تؤنس ، وتخفف عنه ، ثم لم يزل البلاء يتعاهده صلى الله عليه وآله وسلم وتفصيل ذلك يطول ، هذا وهو سيد ولد آدم وأحبههم إلى الله عز وجل .

فتدبر هذا كله لتعلم حق العلم أن ما تنافس فيه ونتهالك عليه من نعيم الدنيا وجاهاها ليس هو بشيء . في جانب رضوان الله عز وجل والنعيم الدائم في جواره ، وأن ما نفر منه من بؤس الدنيا ومكارهاها ليس هو بشيء . في جانب سخط الله عز وجل وغضبه والخلود في عذاب جهنم . وفي ( الصحيح ) من حديث أنس قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : يؤتى بأنعم أهل الدنيا من أهل النار يوم القيامة فيصبغ في النار صبغة ثم يقال له : يا ابن آدم هل رأيت خيراً قط ؟ هل مر بك نعيم قط ؟ فيقول : لا والله يارب ، ويؤتى بأشد الناس بؤساً في الدنيا من أهل الجنة فيصبغ صبغة في الجنة فيقال له : يا ابن آدم هل رأيت بؤساً قط وهل مر بك شدة قط ؟ فيقول : لا والله يارب ما مر بي بؤس قط ولا رأيت شدة قط » .

٣ - يفكر في حاله بالنظر إلى أعماله من الطاعة والمعصية ، فأما المؤمن فإنه يأتي الطاعة رغباً نشيطاً لا يريد إلا وجه الله عز وجل والدار الآخرة ، فإن عرضت له رغبة في الدنيا فإلى الله تعالى فيما يرجو معونته على السعي للآخرة ، فإن كان ولا بد فغلب على ظنه أنه لا يشبطه عن السعي للآخرة ، وهو على كل حال متوكل على الله راغب إليه سبحانه أن يختار له ما هو خير وأنفع ، ثم يباشر الطاعة خاشعاً خاضعاً مستحضراً أن الله عز وجل يراه ويرى ما في نفسه ، ويأتي بها على الوجه الذي شرعه الله عز وجل وهو مع ذلك كما قال تعالى : [ يؤتون ما آتوا وقلوبهم وجلة أنهم إلى ربهم راجعون ] المؤمنون - ٦٠ فهو يخاف ويخشى أن لا تكون نيته خالصة ، وذلك أن النية الصالحة قد تكون من قوي الايمان ، وقد تكون من ضعيفه الذي إنما يطيع احتياطاً ، وقد لا تكون خالصة بل يازجها رغبة في ثواب الدنيا لأجل الدنيا ، أو رغبة في الآثار الطبيعية ككسر الشهوة حيث لا يشرع ، وكتقوية النفس ، كالذي

ج - ٢ - م - ١٣ التنكيل - ١٩٣ -

يصوم ويقوم ليكون من أهل الكشف فيطلع على العجائب والمغيبات <sup>(١)</sup> فيلتذ بذلك ويعظم جاهه بين الناس ، وكذلك يتعبد ليحصل له الكشف فيصفو إيمانه ويستريح من الوسوسة ومدافعة الشبهات ، فإن هذه الطريقة غير مشروعة ، ومن شأنها أن تجر إلى تعاطي الأسباب الطبيعية لتقوية النفس وإن كانت منهيًا عنها في الشرع كما هو معروف في بدع المتصوفة ، ومن حصل له الكشف بهذه الطريق فهو مظنة أن يضعف إيمانه أو يزول عقوبته له على سلوكه غير السبيل المشروع ، حتى لو كشف له عن شيء مما يجب الإيمان به فشاهده لم ينفعه هذا الإيمان كما يعلم مما تقدم . وإنما المشروع أن يجاهد نفسه ويصرفها عن الشبهات والوساوس مستعيناً بطاعة الله تعالى والوقوف عند حدوده مبتهلاً إليه عز وجل أن يثبت قلبه بما شاء سبحانه ، فهذا إنما يحمل على اتباع الشرع والاهتداء بهداه .

وكفنة البدن كالذي يصوم ليصح ويصلي التراويح لينهضم طعامه . وكمرافقة الإلف والعادة كمن اعتاد الصلاة من صباه فيجد نفسه تنازعه إلى الصلاة فلا تستقر حتى يصلي ، فإن هذا قد يكون كالذي اعتاد العبث بلحيته فيجد نفسه تنازعه إلى ذلك حتى لو كف عن ذلك أو منع منه شق عليه . وكحب الترويح عن النفس كالذي يأتي الجمعة ليتفرج ويلقى أصحابه ويقف على أخبارهم . وكمرأاة الناس لكي يدهوه ويثنوا عليه فيعظم جاهه ويصل إلى أغراضه ولا يمتنوه ، إلى غير ذلك من المقاصد ، كالمرأة تزين وتعتطر وتخرج إلى الصلاة لتشاهد الرجال وتلفتهم إليها . وكالعالم يريد أن يراه الناس ويعظموه ويستفتوه فيشتهر علمه ويعظم جاهه . وكالمنسب إلى الصلاح يريد أن يعظمه الناس ويقبلوا يديه ورجليه ، ويشتهر ذكره ويتساقط الناس في شبكته . وكالحاكم النابه يريد أن يتطاول الناس إلى رؤيته ويتراحموا وترتفع أصواتهم بمدحه وغير ذلك .

والمؤمن وإن خلصت نيته في نفس الأمر لا يستطيع أن يستيقن ذلك من نفسه .

---

(١) قلت : ومع كون هذه الطريقة غير مشروعية ، فهي من المستحيل أن توصل إلى الاطلاع على المغيبات بعد غم الرسالة بالنبي صلى الله عليه وسلم ونزول قوله تعالى ( عالم الغيب ، فلا يظهر على غيبه أحداً إلا من ارتضى من رسول ) نعم هي في الحقيقة إنما توصل إلى أوهام وخیالات ، يشوهونها كشوفات ومغيبات ! ن .

والمؤمن يخاف ويخشى أن لا يكون أتى بالطاعة على الوجه المشروع ، وذلك من أوجه :  
منها أن للصلاة مثلاً شرائط وأركاناً وواجبات قد اختلف في بعضها ، والمجتهد إذا مراعى  
اجتهاده فيخشى أن يكون قصر في اجتهاده أو استرله الهوى ، والعامي إذا تتبع قول مفتيه  
أو إمامه أو بعض فقهاء مذهبه ، فيخشى أن يكون قصر أو تبع الهوى في الاختيار قول ذاك  
المفتي أو في الجهود على مذهب إمامه في بعض ما اختلف فيه .

ومن هنا أن روح الصلاة الخشوع والنفس تتنازعها الحواطر فلا يثق المؤمن بأنه خشع كما يجب ،  
فإن حاولت نفس المؤمن أن تقنعه بإخلاصها في نيتها واجتهادها وخشوعها خشي على نفسه أن  
يكون مغروراً مسامحاً لنفسه .

وهكذا تستمر خشية المؤمن بالنظر إلى طاعاته الساقطة يرجو أن يكون قبلها الله تعالى  
بغفوه وكرمه ، ويخشى أن تكون ردت لخلل فيها ، وإن لم يشعر به ، أو لخلل في أساسها  
وهو الإيمان .

هذه حال المؤمن في الطاعات ، فما عسى أن تكون حاله في المعاصي ؟ وقد قال الله تبارك  
وتعالى : [ إن الذين اتقوا إذا مسهم طائف من الشيطان تذكروا فإذا هم مبصرون .  
وإخوانهم يمددونه في النفي ثم لا ينجسون ] الأعراف - ٢٠١ - ٢٠٢ .

فالمؤمن يتصارع إيمانه وهواه فقد يطيف به الشيطان فينفقه عن قوة إيمانه ، فيغلبه هواه  
فيصرعه ، وهو حال مباشرة المعصية ينازع نفسه ، فلا تصفر له لذتها ، ثم لا يكاد جنبه يقع  
على الأرض ، حتى يتذكر فيستعيد قوة إيمانه فيثب بعض أنامله أسفاً وحرناً على غفلته التي  
أعان بها عبده على نفسه ، عازماً على أن لا يعود لمثل تلك الغفلة . وأما إخوان الشياطين ،  
فتمدهم الشياطين في النفي فيمددون فيه ويمسكونهم الأمانى فيقنعون ، فن الأمانى أن يقول :  
الله قدره علي ، فما شاء فعل . قد اختلف العلماء في حرمة هذا الفعل . قد اختلفوا في كونه  
كبيرة ، والصغار أمرها هين . لي حسنات كثيرة تغمر هذا الذنب . لعل الله يغفر لي . لعل  
فلاناً يشفع لي . سرف أتوب ! وأحسن حاله أن يقول : استغفر الله ، استغفر الله ، ويرى أنه  
قد تاب ونسي ذنبه ، قال الله تعالى : [ ومن يتخذ الشيطان ولياً من دون الله فقد هوس

مُحْسِرَانَا مَبِينًا . يَعدُّهم وَيُؤَيِّسُهُم وَمَا يَعدُّهم الشَّيْطَانُ إِلَّا غُرُورًا . أَوَائِكَ مَاوَاهُم جَهَنَّمُ وَلَا يَجِدُونَ عَنْهَا مَحِيصًا . وَالَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ سَنُدْخِلُهُمْ جَنَّاتٍ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ خَالِدِينَ فِيهَا أَبَدًا وَعَدَ اللَّهُ حَقًّا وَمَنْ أَصْدَقُ مِنَ اللَّهِ قِيلًا . لَيْسَ بِأَمَانِيكُمْ وَلَا أَمَانِي أَهْلُ الْكِتَابِ مَنْ يَعْمَلْ سُوءًا يُجْزَ بِهِ وَلَا يَجِدْ لَهُ مِنْ دُونِ اللَّهِ وَلِيًّا وَلَا نَصِيرًا . وَمَنْ يَعْمَلْ مِنَ الصَّالِحَاتِ مِنْ ذَكَرٍ أَوْ أَنْثَى وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَأَوَائِكَ يَدْخُلُونَ الْجَنَّةَ وَلَا يظْلَمُونَ نَقِيرًا ] .  
النساء - ١١٩ - ١٢٤ .

وقال عز وجل : [ فخلف من بعدهم خلف ورثوا الكتاب يأخذون عرض هذا الأدنى ويقولون : سيغفر لنا وإن يأتهم عرضٌ مثله يأخذوه ألم يؤخذ عليهم ميثاق الكتاب أن لا يقولوا على الله إلا الحق ] الأعراف - ١٦٩ .

وفي ( مسند أحمد ) و ( المستدرک ) وغيرهما من حديث شداد بن أوس عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « الكيس من دان نفسه وعمل لما بعد الموت ، والعاجز من أتبع نفسه هواها وتمنى على الله الأماني » .<sup>(١)</sup>

وفي ( الصحيحين ) عن عبد الله بن مسعود قال : « إن المؤمن يرى ذنوبه كأنه قاعد تحت جبل يخاف أن يقع عليه ، وإن الفاجر يرى ذنوبه كذباب مرّ على أنفه فقال به هكذا - أي بيده - فذبه عنه » .

٤ - يفكر في حاله مع الهوى ، افرض أنه بلغك أن رجلاً سب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، وآخر سب داود عليه السلام ، وثالثاً سب عمر أو علياً رضي الله عنهما ، ورابعاً سب إمامك ، وخامساً سب إماماً آخر ، أيكون سخطك عليهم وسعيك في عقوبتهم وتأديبهم أو التنديد بهم موافقاً لما يقتضيه الشرع فيكون غضبك على الأول والثاني قريباً من السواء وأشد مما بعدهما جداً ، وغضبك على الثالث دون ذلك وأشد مما بعده ، وغضبك على الرابع والخامس قريباً من السواء ودون ما قبلها بكثير ؟

افرض أنك قرأت آية فلاح لك منها موافقة قول لإمامك ، وقرأت أخرى فلاح لك منها

(١) قلت : في إسناده أبو بكر بن أبي مريم وهو ضعيف . ن

مخالفة قول آخر له ، أياكون نظرك إليها سواء ، لا تبالي أن يتبين منها بعد التدبر صحة ملاح لك أو عدم صحته ؟

افرض أنك وقفت على حديثين لا تعرف صحتها ولا ضعفها ، أحدهما يوافق قولاً لإمامك والآخر يخالفه ، أياكون نظرك فيها سواء ، لا تبالي أن يصح سند كل منها أو يضعف ؟

افرض أنك نظرت في مسألة قال إمامك فيها قولاً ومخالفة غيره ، ألا يكون لك هوى في ترجيح أحد القولين بل تريد أن تنظر لتعرف الراجح منها فتبين رجحانه ؟

افرض أن رجلاً تحبه وآخر تبغضه تنازعا في قضية فاستفتيت فيها ولا تستحضر حكمها وتريد أن تنظر ألا يكون هوأك في موافقة الذي تحبه ؟

افرض أنك وعالماً تحبه وآخر تكرهه أفتى كل منكم في قضية واطلعت على فتوي صاحبك ف رأيتهما صواباً ، ثم بلغك أن عالماً آخر أعترض على واحدة من تلك الفتاوى وشدد النكير عليها أأكون حالاً واحدة سواء كانت هي فتواك أم فتوى صديقك أم فتوى مكرهك ؟

افرض أنك تعلم من رجل منكراً وتعذر نفسك في عدم الإنكار عليه ، ثم بلغك أن عالماً أنك عليه وشدد النكير ، أياكون استحسانك لذلك سواء فيما إذا كان المنكر صديقك أم عدوك ، والمنكر عليه صديقك أم عدوك ؟

فتش نفسك تجدك مبتلى بمصيبة أو نقص في الدين ، وتجد من تبغضه مبتلى بمصيبة أو نقص آخر ليس في الشرع بأشد مما أنت مبتلى به ؟ فهل تجد استئثارك ما هو عليه مساوياً لاستئثارك ما أنت عليه ، وتجد مقتك نفسك مساوياً لمقتك إياه ؟

وبالجملة فساللك الهوى أكثر من أن تحصى ، وقد جربت نفسي أنني ربما أنظر في القضية زاعماً أنه لا هوى لي فيلوح لي فيها معنى ، فأقرره تقريراً يعجبني ، ثم يلوح لي ما يندش في ذلك المعنى ، فأجدني أتبرم بذلك الحادش وتنازعني نفسي إلى تكلف الجواب عنه وغض النظر عن مناقشة ذلك الجواب ، وإنما هذا لأنني لما قررت ذلك المعنى أو لا تقريراً أعجبني صرت أهوى صحته ، هذا مع أنه لم يعلم بذلك أحد من الناس ، فكيف إذا كنت قد أذعته في الناس ثم

لاح لي الحُدث ؟ فكيف لو لم يلح لي الحُدث ولكن رجلاً آخر اعترض علي به ؟ فكيف لو كان المعارض ممن أكرهه ؟

هذا ولم يكلف العالم بأن لا يكون له هوى ؟ فإن هذا خارج عن الوسع ، وإنما الواجب على العالم أن يفتش نفسه عن هواها حتى يعرفه ثم يحتز منه ويعين النظر في الحق من حيث هو حق ، فإن بان له أنه مخالف لهواه أثر الحق على هواه . وهذا والله أعلم معنى الحديث الذي ذكره النووي في (الأربعين) وذكر أن سنده صحيح وهو « لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه تبعاً لما جئت به » <sup>(١)</sup> . والعالم قد يقصر في الاحتراس من هواه ويسامح نفسه فتميل إلى الباطل فينصره ، وهو يتوهم أنه لم يخرج من الحق ولم يعاده ، وهذا لا يكاد ينجو منه إلا المعصوم ، وإنما يتفاوت العلماء ، فمنهم من يكثر منه الاسترسال مع هواه ، ويفحش حتى يقطع من لا يعرف طباع الناس ومقدار تأثير الهوى بأنه متعمد ، ومنهم من يقل ذلك منه ويخف ، ومن تتبع كتب المؤلفين الذين لم يسندوا اجتهادهم إلى الكتاب والسنة رأياً فيها العجب العجائب ، ولكنه لا يتبين له ذلك إلا في المواضع التي لا يكون له فيها هوى ، أو يكون هواه مخالفاً لما في تلك الكتب ، على أنه إذا استرسل مع هواه زعم أن موافقيه براء من الهوى ، وأن مخالفيه كلهم متبعون للهوى . وقد كان من السلف من يبالغ في الاحتراس من هواه حتى يقع في الخطأ من الجانب الآخر ، كالقاضي يختصم إليه أخوه وعدوه فيبالغ في الاحتراس حتى يظلم أخاه ، وهذا كالذي عشي في الطريق ويكون عن يمينه منزلة فيشتقها ويتباعد عنها فيقع في منزلة عن يساره !

٥ - يستحضر أنه على فرض أن يكون فيما نشأ عليه باطل ، لا يخلو عن أن يكون قد سلف منه تقصير أو لا ، فعلى الأول إن استمر على ذلك كان مستمراً على النقص ومصرراً عليه ومزداداً منه وذلك هو نقص الأبد وهلاكه ، وإن نظر فتبين له الحق فرجع إليه حاز

---

(١) قلت : أنى له الصحة وفي سنده نعيم بن حماد ، وقد سبقت ترجمته ، وما فيه من الضعف ، ثم هو قد اختلف عليه في إسناده كما بينه الحافظ ابن رجب الحبلي في « شرح الأربعين » ( ص ٢٨٢ - ٢٨٣ ) ، وقال : « تصحيح هذا الحديث بعيد جداً من وجوه ، منها تفرد نعيم به . . . » . ثم بينها ، فن شاء التفصيل فليرجع إليه ، وقد أشار البخاري إلى ضعفه في « جزء رفع اليدين » ( ص ١٦ ) ن .



الكمال وذهبت عنه مرة النقص السابق ، فإن التوبة تجب ما قبلها ، والتائب من الذنب كن لا ذنب له ، وقد قال الله تعالى : [ إن الله يحب التوابين ويحب المتطهرين ] . وفي الحديث « كلكم خطاؤون وغير الخطائين التوابون » <sup>(١)</sup> . وأما الثاني وهو أن لا يكون قد سبق منه تقصير فلا يلزمه بما تقدم منه نقص يعاب به البتة ، بل المدار على حاله بعد أن ينبه ، فإن تنبهه وتدبر فعرف الحق فاتبه فقد فاز ، وكذلك إن اشتبه عليه الأمر فاحتاط ، وإن أعرض ونفر فذلك هو الهلاك .

٦ - يستحضر أن الذي يهيم ويُسال عنه هو حاله في نفسه ، فلا يضره عند الله تعالى ولا عند أهل العلم والدين والعقل أن يكون معلمه أو مربيه أو أسلافه أو أشياخه على نقص ، والأنبياء عليهم الصلاة والسلام لم يسلموا من هذا ، وأفضل هذه الأمة أصحاب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ورضي عنهم وكان آباؤهم وأسلافهم مشركين . هذا مع احتمال أن يكون أسلافك معذورين إذا لم ينبهوا ولم تقم عليهم الحجة ، وعلى فرض أن أسلافك كانوا على خطأ يؤاخذون به فاتباعك لهم وتعصبك لا ينفعهم شيئاً بل يضرهم ضرراً شديداً فإنه يلحقهم مثل إثمك ومثل إثم من يتبعك من أولادك وأتباعك إلى يوم القيامة . كما يلحقك مع إثمك مثل إثم من يتبعك إلى يوم القيامة ، أفلا ترى أن رجوعك إلى الحق هو خير لأسلافك على كل حال ؟

٧ - يتدبر ما يرجى لمؤثر الحق من رضوان رب العالمين ، وحسن عنايته في الدنيا والفوز العظيم الدائم في الآخرة ، وما يستحقه متبع الهوى من سخطه عز وجل ، والمقت في الدنيا والعذاب الأليم الخالد في الآخرة ، وهل يرضى عاقل لنفسه أن يشتري لذة اتباع هواه بفوات حسن عناية رب العالمين وحرمان رضوانه والقرب منه والزلفى عنده والنعيم العظيم في جواره ، وباستحقاق مقته وسخطه وغضبه وعذابه الأليم الخالد ؟ لا ينبغي أن يقنع هذا حتى من أقل الناس عقلاً ، سواء أكان مؤمناً موقناً بهذه النتيجة ، أم ظاناً لها ، أم ساكاً فيها ، أم ظاناً لعدمها ،

(١) أخرجه الترمذي وغيره بلفظ : « كل بني آدم خطاء ، وخير . . . . . وسنده حسن . ن .

فإن هذين محتاطان ، وكما أن ذلك الاشتراء متحقق ممن يعرف أنه متبع هواه ، فكذلك من يسامح نفسه فلا يناقشها ولا محتاط .

٨ - يأخذ نفسه بخلاف هواها فيما يتبين له ، فلا يسامحها في ترك واجب أو ما يقرب منه ، ولا في ارتكاب معصية أو ما يقرب منها ، ولا في هجوم على مشتبته ، ويروضها على التثبت والخضوع للحق ، ويشدد عليها في ذلك حتى يصير الخضوع للحق ومخالفة الهوى عادة له .

٩ - يأخذ نفسه بالاحتياط في ما يخالف ما نشأ عليه ، فإذا كان فيما نشأ عليه أشياء يرى أنه لا بأس بها ، أو أنها مستحبة ، وعلم أن من أهل العلم من يقول إنها شرك أو بدعة أو حرام ، فليأخذ نفسه بتركها حتى يتبين له بالحجج الواضحة صحة ما نشأ عليه ، وهكذا ينبغي له أن ينصح غيره ممن هو في مثل حاله ، فإن وجدت نفسك تأبى ذلك ، فاعلم أن الهوى مستحوذ عليها ، فجاهدها .

واعلم أن ثبوت هذا القدر على المكلف أعني أن يثبت عنده أن ما يُدعى إليه أحوط مما هو عليه كاف في قيام الحجة عند الله عز وجل ؛ وبذلك قامت الحجة على أكثر الكفار ، فمن ذلك المشركون من العرب ، لم يكن في دينهم الذي كانوا عليه تصديق بالآخرة ، وإنما يدعون آلهتهم ويعبدونها للأغراض الدنيوية ، مع علمهم أن مالک الضر والنفع هو الله عز وجل وحده ، ولذلك كانوا إذا وقعوا في شدة دعوا الله وحده ، قال تعالى : [ وإذا غشيهم موج كالظلل دعوا الله مخلصين له الدين ] لقمان : ٣٣ . وقال تعالى : [ وإذا مسكم الضر في البحر ضل من تدعون إلا إياه ] الاسراء : ٦٧ .

وكانوا يرون من هو على خلاف دينهم لا يظهر تفاوت بينه وبينهم في أحوال الدنيا ، وعرفوا فيمن أسلم مثل ذلك ، ثم عرض عليهم الاسلام ، وعرفوا على الأقل أنه يمكن أن يكون حقاً ، وأنه إن كان حقاً ولم يتبعوه تعرضوا للمضار الدنيوية وللخسران الأبدي في الآخرة ، فلزمهم في هذه الحال أن يسلّموا ، لأنه إن كان الأمر كما بدا لهم من صحة الاسلام فقد أخذوا منه بنصيب ، وإلا فتركهم لما كانوا عليه لا يضرهم كما لا يتضرر من خالفهم ؟

فلم يمنهم من الاسلام إلا اتباع الهوى . قال تعالى : [ وقال الذين كفروا لا تسمعوا لهذا القرآن والغوا فيه لعلكم تغلبون ] فصلت : ٣٦ .

وقال تعالى : [ قل أرايتم إن كان من عند الله وكفرتم به من أضل ممن هو في شقاق بعيد ] فصلت : ٥٢ .

وقال تعالى : [ قل أرايتم إن كان من عند الله وكفرتم به وشهد شاهد من بني إسرائيل على مثله فآمن واستكبرتم إن الله لا يهدي القوم الظالمين ] الأحقاف : ١٠ .

وتكذيبهم للحق وإعراضهم عنه بعد أن قامت الحجة عليهم بأن تصديقه واتباعه أحوط لهم وأقرب إلى النجاة ظلم شديد منهم استحقوا به أن لا يهديهم الله عز وجل إلى استيقان أنه حق ، وهذا كما تقدم في قصة نوح ، وقال الله تعالى : [ ولقد جاءتهم رسلهم بالبينات فما كانوا ليؤمنوا بما كذبوا به من قبل كذلك يطبع الله على قلوب الكافرين ] الأعراف : ١٠١ . ونحوها في سورة (يونس) : ٧٤ وفيها : [ كذلك نطبع على قلوب المعتدين ] .

وقال الله عز وجل : [ وأقسموا بالله جهد أيمانهم لئن جاءتهم آية ليؤمنن بها قل إنما الآيات عند الله وما يشرككم أنها إذا جاءت لا يؤمنون . ونقلب أفئدتهم وأبصارهم كما لم يؤمنوا به أول مرة ونذرهم في طغيانهم يعمهون ] الأنعام ١٠٩ - ١١٠ .

وفي (تفسير ابن جرير) ١٩٤/٧ : « . . . . عن ابن عباس قوله : [ ونقلب أفئدتهم ] . . . قال : « لا جحد المشركون ما أنزل الله لم تثبت قلوبهم على شيء وردت عن كل أمر » . وهذا هو الصحيح ، الكاف في قوله : [ كما ] للتعليل . وكذلك هي في قوله تعالى : [ واذكروه كما هداكم وإن كنتم من قبله لمن الضالين ] البقرة : ١٩٨ .

قال ابن جرير في (تفسيره) ١٦٣/٢ : « يعني بذلك جل ثناؤه : واذكروا الله أيها المؤمنون عند المشعر الحرام بالشناء عليه والشكر له على أياديهم عندهم ، وليكن ذكركم له بالخضوع له والشكر على ما أنعم عليكم من التوفيق » .

وهو الظاهر في قوله تعالى : [ فإذا أُمِنتُمْ فاذكروا الله كما علمكم ما لم تكونوا تعلمون ] البقرة : ٣٢٩ .

قال ابن جرير ٣/٣٣٧ : « . . . فاذكروا الله في صلاتكم وفي غيرها بالشكر له والحمد والثناء عليه على ما أنعم به عليكم من التوفيق لإصابة الحق الذي ضل عنه أعداؤكم » . وقد ذكر ابن هشام في ( المغني ) هذا المعنى للكاف فراجع . وفي ( الاتقان ) : « الكاف حرف جر له معان أشهرها التشبيه . . . . والتعليل نحو [ كما أرسلنا فيكم ] . قال الأنخفش : أي لأجل إرسائنا فيكم رسولا منكم فاذكروني ، [ واذكروه كما هداكم ] ، أي لأجل هدايته إياكم . . . » .

١٠ - يسمى في التمييز بين معدن الحجج ومعدن الشبهات ، فإنه إذا تم له ذلك هان عليه الخطب ، فإنه لا يأتيه من معدن الحق إلا الحق فلا يحتاج إن كان راغباً في الحق قائماً به إلى الإعراض عن شيء جاء من معدن الحق ، ولا إلى أن يتعرض لشيء جاء من معدن الشبهات ، لكن أهل الأهواء قد حاولوا التشبيه والتمويه ، فالواجب على الراغب في الحق أن لا ينظر إلى ما يجيئه من معدن الحق من وراء زجاجاتهم الملونة ، بل ينظر إليه كما كان ينظر إليه أهل الحق . والله الموفق .



## الباب الأول

في الفرق بين معدن الحق ومعدن الشبهات  
وبيان مآخذ العقائد الإسلامية ومراتبها

مآخذ العقائد الإسلامية أربعة ، سلفيان وهما الفطرة والشرع ، وخلفيان وهما النظر العقلي المتعمق فيه ، والكشف التصوفي .

أما الفطرة فأريد بها ما يعم الهداية الفطرية ، والشعور الفطري ، والقضايا التي يسميها أهل النظر ضروريات وبدييات ، والنظر العقلي العادي وأعني به ما يتيسر للآمين ونحوهم ممن لم يعرف علم الكلام ولا الفلسفة .

وأما الشرع فالكتاب والسنة .

وأما النظر العقلي المتعمق فيه فما يختص بعلم الكلام والفلسفة .

وأما الكشف التصوفي فعرف [ عند أهله ومن يوافقهم عليه ] .<sup>(١)</sup>

فأما المآخذ السلفي الأول فالهداية والشعور الفطريان يتضح علو درجتهما بالنظر في أحوال البهائم والطير والحشرات كالنحل والنمل ، وأذكر من ذلك مثلاً واحداً ، لو أنك أخذت فراخ حمام عقب خروجها من البيض فأعتيت بحفظها وتقديتها وتربيتها بعيدة عن جنسها لوجدتها بعد أن تكبر يأكل الذكور والأنثى منها فلا يلبث أن يبادر إلى نهشة موضع مناسب لوضع البيض وحفظه وحضنه فيختار موضعاً صالحاً لذلك ، ثم يتلمسان ما يهدانه به من الحشيش ونحوه ، ثم تضع الأنثى البيض ، ثم ينادوان حضنه ، فإذا خرجت الفراخ تناوبا حضنها وتقديتها بما يصلح لها ، فإذا كبرت وقويت على تناول الحب والماء بأنفسها أخذتا يلجئانهما إلى ذلك بالإعراض عن رزقها ، فإذا قويت على الطيران هجرها وطرداها كأنهما لا يعرفانها . فإذا تدبرت هذا الصنيع ونتاججه وجدته صواباً كله ، ولعلك لو تتبعته أحوال

(١) زيادة من فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق . ن

الطير لو وجدت ما هو ألطف من هذا وأدق وكذلك من تتبع أحوال النحل والنمل وجد أكثر من هذا وألطف .

فإن كان للحمام شعور بأن الائتلاف سبب للبيض ، وأن البيض يحتاج إلى ما ذكر فتخرج منه فراخ ، إلى غير ذلك ، فهذا هو الشعور الفطري ، وإن لم يكن هناك شعور ، وإنما هو انسياق إلى تلك الأفعال مع الجهل بما يترتب عليها فتلك هي الهداية الفطرية .<sup>(١)</sup> وعلى كل حال فالإصابة في ذلك أكثر من إصابة الإنسان في كثير مما يستدل عليه بعقله ، ومن تدبر حال الإنسان وجد له نصيباً من ذلك في شأن حفظ حياته وبقاء نسله . نعم إنه اكتفى له في بعض الأمور بعقله لكن ذاك العقل العادي ، فأما العقل التعمقي فلم يוכל إليه في الضروريات ، فإذا أحاطت العناية الربانية الطير والبهائم والحشرات إلى تلك الدرجة وحاطت الإنسان أيضاً في حفظ حياته وبقاء نسله وغير ذلك ، فما عسى أن يكون حالها في جياطة الإنسان فيما إننا خلق لأجله ؟

فإذا وجدنا للإنسان شيئاً من هذا القبيل في شأن وجود الله تبارك وتعالى ، وعلوه على خلقه ، وعلمه وقدرته ، وغير ذلك من صفاته فن الحق على العقل أن لا يستهين بذلك ، زاعماً أنه قضية وهمية ، كيف وقد شهد له العقل والشرع كما يأتي .

وأما القضايا الضرورية والبدئية فقد اتفق علماء المعقول أنها رأس مال العقل ، وأن النظر إنما يرجى منه حصول المقصود بينائه عليها ، وإسناده إليها .

وأما النظر بالعقل العادي فقد اعتدت به الشرائع ، وبنت عليه التكليف ، ودعت إليه وحضت عليه ، وعلماء المعقول مصرحون بأن الدليل العقلي كلما كان أقرب مدركاً وأسهل تناولاً وأظهر عند العقل كان أجدر بأن يوثق به .

ولا ريب أنه يخشى قصور العقل العادي في بعض المطالب ، لكن ذلك فيما ليس مطلوباً

---

(١) وهو ما يبرهنه علماء الحياة بفريزة حفظ الفرد والجنس ، وهي تسوق الحيوان سوفاً لا شعورياً إلى ما يحفظ نفسه ويبقي جنسه شاء أم أبى ، والإنسان يشارك الحيوان في هذه الغرائز الحيوانية ، ويزيد عليها بالعقل والفكر م . ع

شريعاً ، فأما المطلوب شرعاً فإن الله تعالى أعد العقول العادية لإدراكه ، وأعد لها ما يسددها فيه من الفطرة والآيات الظاهرة في الآفاق والأنفس ، ثم أكل ذلك بالشرع ، فإذا انقاد العقل العادي للشرع وامتلأ هداه واستضاء بنوره فقد أمن ما يخشى من قصوره .

وأما المأخذ الثاني وهو الشرع ، فاعسى أن يقال فيه ، وإنا هو كلام الله عز وجل وكلام رسوله ، لا يخشى فيه جهل ولا خطأ ، ولا كذب ، ولا تلبس ، ولا تقصير في البيان [ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل من حكيم حميد ] .

هذا ، والله سبحانه إنا خلق الناس ليكملوا بعبادته كما مر في المقدمة ، وهو سبحانه الحكيم العليم القدير ، فلا بد أن يكون خلقهم على الهيئة التي ترشحهم لمعرفته ومعرفة ما فرض عليهم الإيمان به ، لأن ذلك رأس العبادة وأساسها ، ولا نزاع أن الميسر لهم قبل الشرع هو المأخذ الأول ، فلا بد أن يكون فيه ما يغني فيما يثبت به الشرع بعد تنبيه الشرع ، ثم يكون فيه وفي الشرع ما يكفي لتحصيل القدر المطلوب منهم ، ويؤكد هذا أن تحصيل الدرجة التي يعتد بها في النظر العقلي المتعمق فيه صعب جداً ، قال ابن سينا كما في ( مختصر الصواعق ) <sup>(١)</sup> ٢٤٣/١ « فإن المبرزين المنفقيين أيامهم ولياليهم وساعات عمرهم على تثقيف أذهانهم وتذكية أفهامهم وترشيح نفوسهم لسرعة الوقوف على المعاني الغامضة يحتاجون في تفهم هذه المعاني إلى فضل بيان وشرح عبارة » .

فمن الممتنع أن يكلف الله تعالى جميع عباده بهذا ، ومن الممتنع أن يكفي منهم في الأصول التي يلزمهم اعتقادها بالتقليد الصرف لمن ليس بمعصوم ، كيف وقد علم سبحانه أن النظر سيختلفون ، فيكون فيهم الحق والمبطل ، ومعرفة العامة بالحق مع جهلهم بما هو الحق وعدم العصمة ظاهر الامتناع .

وقد نص الله تبارك وتعالى في كتابه على أنه خلق الناس على الهيئة التي ترشحهم لمعرفة الحق . قال الله تعالى : [ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل

---

(١) « الصواعق » للإمام ابن قيم الجوزية تلميذ شيخ الإسلام ابن تيمية رحمهما الله تعالى ورضي عنها . محمد عبد الرزاق

خلق الله ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون [ سورة الروم - ٣٠ .

وعدم العلم إنما هو لأمرين :

الأول : ما يطرأ على الفطرة مما يغشاها فيصرف عن مراعاتها ، وفي ( الصحيحين ) من طرق عن أبي هريرة قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ما من مولود إلا يولد على الفطرة ، فأبواه يهودانه وينصرانه ويمجسانه كما تنتج البهيمة بهيمة جمعاء هل تحسون فيها من جدعاء ؟ » ثم يقول أبو هريرة : واقرأوا إن شئتم [ فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله ] الآية . لفظ مسلم من حديث الزهري عن سعيد بن المسيب عن أبي هريرة .

الثاني : الإعراض عما أعله الله تعالى لجلاء الفطرة عن تلك الفواشي وهو الشرع ، قال الله تبارك وتعالى : [ وكذلك أوحينا إليك روحاً من أمرنا ما كنت تدري ما الكتاب ولا الإيمان ولكن جعلناه نوراً نهدي به من نشاء من عبادنا ، وإنك لتهدي إلى صراط مستقيم . صراط الله الذي له ما في السموات وما في الأرض ألا إلى الله تصير الأمور ] خواتيم الشورى .

هذا ، وقد أرسل الله تبارك وتعالى رسله ، وأنزل كتبه ، وفرض شرائعه ، معرضاً عن علم الكلام والفلسفة ، فأرسل محمداً صلى الله عليه وآله وسلم إلى الناس ، واختار أن يكون أول من يدعى إلى الحق العرب الأميين ، وكافهم بالنظر والإيمان ، وقبل إيمان من آمن منهم وأثنى عليهم بأنهم خير أمة أخرجت للناس ، وبأنهم هم المؤمنون حقاً ، وقضى بقيام الحججة على من كفر منهم ، ولم يكن فيهم أثر لعلم الكلام ولا الفلسفة ، ولا أرشدهم الشرع إلى تحصيل ذلك بل حذرهم منه ، هذه سورة ( الفاتحة ) أعظم سورة في أعظم كتاب أنزله الله تبارك وتعالى ، فرض الله سبحانه على العباد قراءتها في كل يوم بضع عشرة مرة وفيها [ اهتدوا الصراط المستقيم . صراط الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ] .

ومعلوم من أسره إياهم بسؤال الهداية إلى هذا دون ذاك ، أنه يأمرهم بلزوم هذا واجتناب ذاك والمنعم عليهم هم الأنبياء ومن اهتدى بهديهم ، فهم من هذه الأمة محمد ﷺ وخيار أصحابه ومن اهتدى بهديهم ممن بعدهم .



ولا خفاء أن المأخذين السلفيين هما سراط هؤلاء ، وأن علم الكلام والفلسفة ليسا من سراطهم ، وقد صح عن النبي ﷺ تفسير « المغضوب عليهم والضالين » باليهود والنصارى ، ولا خفاء أن موسى وعيسى عليهما السلام ومن كان على هديهما هم من المنعم عليهم ، وإنما وقع الغضب والضلال على اليهود والنصارى الذين خالفوا هدي موسى وعيسى وأصحابهم وأتباعهم المهتدين بهديهم ، وكان من تلك المخالفة الأخذ في علم الكلام والفلسفة إتباعاً لسراط الأمم التي هي أوغل في الضلال كالليونان والرومان . <sup>(١)</sup> فمن الواضح الذي لا يخفى على أحد أن علم الكلام والفلسفة ليسا من سراط المنعم عليهم بل هما من سراط المغضوب عليهم والضالين . فثبت بهذا أوضح ثبوت أن الشرع لم يقتصر على الإعراض عن علم الكلام والفلسفة ، بل حذر منها ونفّر عنها ، فهل يقول مسلم بعد هذا أن المأخذين السلفيين غير كافيين في معرفة الحق في العقائد ، وأن ما يؤخذ من علم الكلام والفلسفة مقدم على المأخذين السلفيين ومهيمن عليها ؟

وقد قال الله تبارك وتعالى لمحمد وأصحابه : [ كنتم خير أمة أخرجت للناس ] . آل عمران : ١١٠ . وقال تعالى : [ والذين آمنوا وهاجروا وجاهدوا في سبيل الله والذين آووا ونصروا أولئك هم المؤمنون حقاً لهم مغفرة ورزق كريم ] الأنفال : ٧٤ .

والآيات في هذا المعنى كثيرة ، وقال تعالى : [ اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي ورضيت لكم الإسلام ديناً ] المائدة : ٣ وإكمال الدين وإكمال إيمان الصحابة صريح في أن جميع العقائد المطلوب معرفتها في الإسلام كانت مبنية موضحة حاصلة لهم . وليس هذا كالأحكام العملية ، فإنه لا يطلب معرفة ما لم يقع سببه منها فقد يكتفى في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ببيان الأصل الذي إذا رجع إليه عند وقوع سبب الحكم عرف منه الحكم . ثم رأيت في ( شرح المواقف ) بعد ذكر الأحكام العملية ما لفظه : « وإنها لا تكاد تنحصر في عدد ، بل تتزايد بتعاقب الحوادث الفعلية فلا يتأتى أن يحاط بها . . . . بخلاف العقائد فإنها مضبوطة لا تزايد فيها أنفسها فلا تعدّر الإحاطة بها » . وأيضاً فتأخير البيان إلى وقت الحاجة جائز عند

(١) والهند والفرس بل إن الهند والفرس أعرق بالفلسفة من الرومان ، إنما اشتهر الرومان بنظام الدولة ووضع القانون المدني لها م . ع .

الجمهور ، فأما تأخيرهم عن وقت الحاجة فممتنع باتفاق الشرائع كما نقل عن القاضي أبي بكر الباقلاني ، ووقت الحاجة إلى العقائد المطلوب اعتقادها في الشرع لا يمكن تأخيرها عن حياة النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ووقت الحاجة في النصوص المتعلقة بالعقائد هو وقت الخطاب لأن المكلف يسمع فيعتقد ، والقضية العملية التي تستدعي الحكم لا يحيص للقاضي عن النظر فيها ، والقضاء عندما تحدث ، فأما العقائد فلو فرض أن فرعاً منها لم يعرف حاله من المأخذين السلفيين فحقه ترك الحوض فيه وأن يكون الحوض فيه بدعة ضلالة إذ لا ملجئ إلى النظر فيه فضلاً عن الكلام . وقد صح عن النبي ﷺ من طرق أنه قال : « خير القرون »<sup>(١)</sup> قرني ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم . في أحاديث كثيرة في أفضلية الصحابة وكمال إيمانهم ثم أتباعهم ، ولا يخفاء أنه لم يكن إذ ذاك عند المسلمين خبر لعلم الكلام ولا الفلسفة ، وأنه لما حدث بعض النظر في الكلام كان بقايا الصحابة ثم أئمة التابعين ينكرونه ، وهكذا لم يزل علماء الدين العارفون بالكتاب والسنة المتحققون باتباع السلف ينكرون الكلام والفلسفة ، ويشددون على من ينظر فيها إلى أن قل العلماء وفشت الفتنة .

وبالحجة فشهادة الاسلام بكفاية المأخذين السلفيين في العقائد وتحذيره مما عداها بغاية البيان ، ودلالة العقل بذلك واضحة والله المستعان . فهل يسوغ مع هذا لمسلم أن يرضى طعن الكوثري في أئمة السنة باتباعهم العقائد من المأخذين السلفيين وردهم ما يخالف ذلك ؟ كقوله ص ١١٥ في الإمام ابن الإمام عبد الرحمن بن أبي حاتم : « وقد ذكر في كتاب ( الرد على الجهمية ) ما يدل على ما أصيب به عقله . . . . وهو الذي اعترف أنه يجهل علم الكلام . . . ومع ذلك تراه يدخل في مضايق علم أصول الدين . . . . » .

وقال ص ١٥١ في الإمام ابن الإمام عبد الله بن أحمد بن حنبل : « وعبد الله بن أحمد صاحب كتاب ( السنة ) ، وما حواه كتابه هذا كاف في معرفة الرجل ، ومثله لا يصدق في أبي حنيفة . . . » .

(١) هكذا اشترى الحديث على الألسنة ، وقد أخرجاه في « الصحيحين » من حديث ابن مسعود وعمران بن حصين ، ومسلم عن أبي هريرة ، وعائشة ، ولفظ حديثها وحديث ابن مسعود « خير الناس قرني . . . » ، ولفظ عمران وأبي هريرة « خير أمتي قرني . . . » . ن

وقوله ص ١٦ في الإمام الجليل عثمان بن سعيد الدارمي : «عثمان بن سعيد في السند هو صاحب (النقض) (كتاب في الرد على الجهمية) مجسم مكشوف الأمر يعادي أئمة التنزيه . . . . ومثله يكون جاهلاً بالله سبحانه » .

وقوله ص ١٩ في الإمام الشهير محمد بن إسحاق بن خزيمة : «واعتقاد ابن خزيمة يظهر من كتاب (التوحيد) . . . وعنه يقول صاحب (التفسير الكبير) . . . إنه كتاب الشرك . فلا حب ولا كرامة » .

ويتبع أصحاب الإمام أحمد طاعناً في اعتقادهم يُسِرّ حَسَنُوا في ارتقاء ، يقصد الطعن في الإمام أحمد ، بل رمز في بعض المواضع إلى الطعن في الإمام أحمد بما هو أصح من هذا ، وطعن ص ه في رواية السنة وفي أئمتها الذين امتحنهم المأمون وآله فقال : «وكانت فلتات تصدر من شيوخهم في الله سبحانه وصفاته بما ينبذه الشرع (الفلسفي) والعقل (الجهمي) في آن واحد، فرأى المأمون امتحان المحدثين والرواة في مسألة كان يراها من أجلى المسائل ليوقفهم موقف التدوي فيما يرون ويروون ، فأخذ يمتحنهم في مسألة القرآن ، يدعوهم إلى القول بخلق القرآن . . . . فمنهم من أجاب مرغماً من غير أن يعقل المعنى ، ومنهم من تورع من الخوض فيما لم يخض فيه السلف » .

ولا ذنب لهؤلاء الأئمة إلا أنهم آمنوا بالله ورسوله وصدقوا كتاب الله وسنة رسوله ، ولم يلتفتوا إلى مازعه غيرهم أنه لا يوثق بالفطرة والعقل إلا بعد إتقان علم الكلام والفلسفة ، وأن النصوص الشرعية من كلام الله تعالى وكلام رسوله لا تصلح حجة في العقائد لأنها لا تفيد اليقين كما في (المواقف) وشرحها في أواخر الموقف الأول : «الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قيل لا تفيد ، وهو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة ، . . . وقد جزم الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية » .

فلو أن الطاعن في أئمة السنة طعن فيهم من جهة العقل ساكتاً عن الدين لكان الخطب أيسر إذ يقال : إنه لم يتناقض بل غاية أمره أنه سكت عن الطعن في القرآن والنبي اكتفاء بما يلزم منه ذلك ، فأما الطاعن فيهم من جهة الدين ، فينسبهم إلى الزيغ والبدعة ، والجهل بعقائد الإسلام ، فلا يخفى كذبه على عارف . والله المستعان .

## فصل

وأما المأخذ الخلفي الأول . وهو النظر المتعمق فيه ، أعني الكلامي والفلسفي فقد تقدم بعض ما فيه .

وقد يقال : إن من شأنه أن يشهد للمأخذ السلفي الأول فيما أصاب فيه ويكشف عن خطائه فيما أخطأ فيه ويتغافل إلى ما قصر عنه ، وأن يبين المراد من المأخذ السلفي الثاني ، فعلى هذا المعنى لنفور أهل الدين الحق عنه .

فأقول : أما من جهة النظر الإسلامي فما يخشى من خطأ المأخذ السلفي الأول قد تكفل الشرع بكشف الحال فيه كما أبطل نسبة الولد إلى الله عز وجل ، واستبعاد الحشر ، واستحقاق غير الله عز وجل للعبادة ، وغير ذلك .

وما يقصر عنه المأخذ السلفي الأول في العقائد قد تكفل الشرع ببيانه ، فإن بقي شيء فالحوض فيه بدعة ، وما يخشى من الخطأ في فهم النصوص لا بد أن يكون في المأخذين السلفيين ما يكشف الحق فيه ضرورة أنها كافيان مغنيان بشهادة العقل والشرع القاطعة كما تقدم .

فبقي النظر المتعمق فيه لا حاجة إليه في معرفة العقائد في الاسلام ، وهو مثار للشبهات والتشكيكات كما يأتي ، لا جرم وجب التنفير عنه والتحذير منه ، وقد تقدم من الحجة على ذلك ما فيه غنى لطالب الحق ، فأما النظر فيه لكشف شبهات أهله فسيأتي ما فيه إن شاء الله تعالى .

ولنذف<sup>(١)</sup> على هذا المأخذ بسلاح أهله ، لينكشف عواره ، وتنتهك أستاره ، وتندفع شبهة المغترين به والمرعوبين منه :

علماء المعقول يقسمون العلم إلى ضروري ونظري ، ويقولون : إن النظر إنما يحصل به العلم إذا كانت المقدمة من الضروريات أو لازمة لها لزوماً تعلم صحته بالضرورة ، ثم قسموا

(١) التذيف على الجريح الاجهاز عليه لاتمام ازهاق روحه . محمد عبد الرزاق .

الضروريات إلى أنواع ، ردها بعضهم إلى ثلاثة : الوجدانيات ، والحسيات ، والبديهيات .  
 قالوا : والوجدانيات قليلة الفائدة في إقامة الحجة على المخالف لأنه قد ينكر أن يكون  
 يجد من نفسه ما يزعم المدعي أنه يجده ، قالوا : فالعمدة في العلم هي الحسيات والبديهيات .  
 ثم ذكروا أن جماعة من الفلاسفة منهم — على ما حكاه الفخر الرازي — إماما الفلاسفة  
 أفلاطون وأرسطر ، قدحوا في الحسيات ، وأن آخرين قدحوا في البديهيات ، وآخرين في  
 الجميع ، وأن قوماً قدحوا في إفادة النظر لاسم مطلقاً ، وآخرين قدحوا في إفادته  
 العلم في الإلهيات .

فأما القادحون في الحسيات ، فاحتجوا بأن الحواس كثيراً ما تغلط ، وذكروا من ذلك  
 أمثلة تراها في ( المواقف ) وغيرها <sup>(١)</sup> ، ومن تدبر وجد كثيراً من أمثالها ، ثم قالوا : فهذه  
 المواضع تنبهنا لغلط الحواس فيها لوجود أدلة نبهتنا على ذلك ، فيحتمل في كثير من المواضع  
 التي نرى الحواس فيها مصيبة أن تكون غلطاً في نفس الأمر ، ولكن لم يتفق أن نطلع على  
 دليل ينبهنا على ذلك ، ومن الأصول المقررة أن عدم وجدان الدليل لا يستلزم عدم المدلول .

أجاب العضد وغيره بأن المدار على جزم العقل ، وهو لا يجزم بمجرد الإحساس بل مع  
 أمور تنضم إليه لا يُدرى ماهي ولا كيف حصلت ولا من أين جاءت . أشار بعضهم إلى  
 القبح في هذا الجواب بأن الجزم مقدرح فيه كما يأتي ، أي أن العقل قد يجزم ثم يتبين خطأه ،  
 وبأننا إذا تأملنا أمثلة الغلط وجدنا منها ما كانت عقولنا تجزم فيها بالصحة قبل أن نشعر بالدليل  
 الدال على الغلط . أجيب بأن ذلك الجزم ظن قوي ليس هو بالجزم اليقيني المشروط ، وهذا  
 الجواب لا يجدي لاشتباه الجزمين ، غاية الأمر أنكم سميت ما تبين غلطه ظناً ، وما لم يتبين  
 غلطه يقيناً ، ولو فرض أنه تبين الغلط في بعض ما تسمون الجزم فيه بترتيباً أعدتم فسميته ظناً .

(١) من ذلك أن القبس إذا حرك بسرعة عظيمة في خط مستقيم روي خطأ من نار ، وإذا حرك  
 كذلك على شكل دائرة روي دائرة من نار ، والنصا المستقيم في الماء ترى منحنية أو متعرجة ، والشمس  
 والقمر والنجوم ترى ساكنة وهي متحركة . وذو المرة يذوق الماء العذب مرا ، وماء الآبار يحس دافئاً في  
 الشتاء وبارداً في الصيف وهو على حالة واحدة صيفا وشتاء . وعلى رأي متأخري الفلكيين ترى الأرض  
 ساكنة وهي متحركة ، والمحموم يشكو برداً وجسده حار الخ . محمد عبد الرزاق .

وبما يقوي ذاك التدح أنه لو تواطأ جماعة على تشكيك إنسان في بعض ما يحس به ويجزم ، ولم يشعر بتواطئهم لممكنهم تشكيكه ، بل ربما يكفي لتشكيكه واحد ، بل يتشكك بنفسه إذا كان يرى أن هناك ما يحتمل التغليب كالسحر .

هذا وقد رد علماء الطبيعة المتأخرون عدة نظريات ذهب إليها الفلاسفة مسندين لها إلى الحس ، ومن ذلك ما كانوا جازمين به ويبنون عليه مقالات أخرى حتى في الإلهيات . فثبت بهذا أن عقول الفلاسفة قد تجزم ببعض ما تغلط فيه الحواس ، ثم تبني عليه في الإلهيات ، وتعد ذلك من اليقينيات التي يوجب أسلاف الكوثري رد ما يخالفها من كلام الله تعالى وكلام رسوله .

فإن قيل : فإذا يقول السلفيون ؟

قلت : من تدبر أمثلة الغلط وجدها على ضربين ، ضرب يخشى أن يكون سبباً قريباً لمضار ومفاسد ، وضرب لا يخشى فيه ذلك ، لكن يخشى أن يغلط فيه المتعمقون فيبنوا عليه نظريات تعظم مفاسدها . ووجد الضرب الأول جميعه مما ينكشف فيه الحال عن قرب . فنه أن الإنسان إذا <sup>(١)</sup>تَحَاوَلَ رأى الشيء اثنين ، ولو كان هذا مما يتكرر للإنسان بغير شعوره لا ووجب ضرراً ومفاسد ، فاقتضت عناية الله عز وجل أن لا يكون ذلك ، بل اقتضت أن يرى الأهل الشيء واحداً كغيره مع أنه كان يجب أن يرى الشيء اثنين كالمتهاول . وهذا كما اقتضت العناية أن يكون لكل إنسان صورة يتناز بها عن جميع الناس فلا يلتبس بصاحبك الذي عرفته معرفة محقة أحد من أهل الأرض ، وهكذا ترى العناية شاملة ، والله عز وجل إنما خلق الناس لعبادته ، فإذا كانت عنايته بهم في معاشهم على ما تقدم وهو وسيلة فقط ، فأولى من ذلك عنايته بهم في المقصد الذي لأجله خلقهم ، وهذا يقتضي حفظ المأخذ السلفي الأول عن أن يستمر فيه غلط حسي يؤدي إلى ضلال في الاعتقاد ، على أنه لو كان شيء من ذلك لكشفه المأخذ السلفي الثاني وهو الشرع . فأما المتعمقون فإنهم هم الذين يجلبون الضرر على أنفسهم فلا بدع أن يكلمهم الله عز وجل إلى أنفسهم بل ويزيدهم ضلالاً إلى ضلالهم ، ونظير ذلك أن الله تبارك وتعالى إنما هياً

(١) أي صرف إحدى عينيه عن الأخرى حتى ترى كل واحدة منها غير ما تراه الأخرى . م ع

للناس ابتداء من الأسلحة مالا يصيب به الانسان في مرة واحدة إلا شخصاً واحداً ، وبذلك يحصل التكافؤ بين الناس ويخف ضرر الفتن ، ولا تكاد تصيب من لم يتعرض لها من الصبيان والنساء والعجزة والبهايم ، ولكن الانسان أخذ يدقق في اصطناع الأسلحة حتى اصطنع القنابل التي تهلك الواحدة منها ناحية بما فيها ، ويفكر في اصطناع ما هو أشد من ذلك [ من القنابل الذرية والهيدروجينية وما هو من الأسرار عندهم أعدوه للفتك بالأمم الأخرى ] .<sup>(١)</sup>

وأما القادحون في البديهيّات فاعتلوا بأمور :

الأول : أن أجلى البديهيّات قولنا : الشيء إما أن يكون وإما أن لا يكون ، قالوا : وأنه غير يقيني ، وأوردوا للقدح في يقينته عدة شبهات ذكرها وأجاب عنها صاحب (المواقف) فراجع مع شرحه وهو أشبه لتعلم ما يتضمنه النظر المتعمق فيه من التشكيك في أوضح الأشياء ، وأجلاها تشكيكاً يشتمل على شبهات يصعب على الماهر حلها ، وعلى من دونه فهم الحل ، ولو أورد بعض تلك الشبهات على أمر خفي جاء به الشرع لجزم المتعمقون بأنها براهين قاطعة .  
الأمر الثاني : أننا نمجزم بالعاديّات<sup>(٢)</sup> كمجزمنا بالأوليّات فنجزم أن هذا الشيخ لم يتولد دفعة بلا أب ولا أم بل تولد منها ونشأ بالتدريج . . . . ، وأن أواني البيت لم تنقلب بعد خروجي أناساً فضلاء . ولا أحجاره جواهر ، ولا البحر دهناً وعسلاً ، مع أنه من الجائز خلاف هذا ، أما عند المتكلمين فلاستناد الأشياء جميعاً إلى القادر المختار فلعله أوجب شيئاً من ذلك ، وأما عند الحكماء فلاستناد الحوادث الأرضية إلى الأوضاع الفلكية ، فلعله حدث شكل غريب فلكي لم يقع مثله ، أو وقع ولكنه لم يتكرر مثله إلا في ألوف من السنين .

أجاب المضد بأن الامكان لا ينافي الجزم كما في بعض المحسوسات . قال السيد في ( شرحه ) : « فإننا نمجزم بأن هذا الجسم شاغل لهذا الحيز في هذا الآن جزماً لا يتطرق إليه شبهة مع أن نقيضه ممكن في ذاته ، فقد ظهر أن الجزم في العاديّات واقع موقعه » . كذا

(١) زيادة من ع . ن

(٢) أي الأمور المعتادة كولادة الإنسان من أبوين اتصالاً ببعضها اتصالاً معروفاً ولفظة العاديّات

تقال للأشياء القديمة جداً نسبة إلى عاد . م ع

قال الشارح ، وفيه أن القادحين لم يستندوا إلى الإمكان الذاتي المشترك بين أمثلتهم ومثال الشارح ، وإنما استندوا إلى احتمال الوقوع في نفس الأمر ، فإن أحجار البيت كما يمكن بالإمكان الذاتي انقلابها جواهر ، فإنه يحتمل وقوع الانقلاب بعد خروجك وليس مثال الشارح هكذا ، فإنه مفروض في الحاضر المشاهد ، وقد قال تبارك وتعالى : [ وهل أتاك حديث موسى . إذ رأى ناراً فقال لأهله امكثوا إني آذنت ناراً . لعلي آتيكم منها بقبس ] إلى أن قال تعالى : [ وما تلك بيمينك يا موسى . قال هي عصاي أتوكأ عليها وأهش بها على غنمي ولي فيها مآرب أخرى . قال ألقها يا موسى . فألقاها فإذا هي حية تسعى . قال خذها ولا تخف سنعيدها سيرتها الأولى ] طه : ٩ - ٢١ فلما كان موسى عليه السلام مع أهله كانوا يشاهدون عصاه فيجزمون بأنها عصا لم تنقلب حية ، فهذا جزم كالجزم في مثال الشارح ، ثم لما فارقهم وأمر باللقاء عصاه وانقلبت حية إذا كان أهله - وهو غائب عنهم - يجزمون في الوقت الذي انقلبت فيه حية يجزمون بمقتضى العادة أنها لم تنقلب حية . فهذا جزم كالجزم في أمثلة القادحين ، ولا ينفى الفرق بين الجزمين وأنه لا يلزم من صحة الأول صحة الثاني ، ولا من القدح في الثاني القدح في الأول ، وأن الثاني في قصة أهل موسى مخالف للواقع ، وفي أمثلة القادحين محتمل لذلك فكيف يقال إنه جزم واقع موقعه ؟

دع عنك خرق العادة ويعني عنه النقض العادي الذي لم يعمد كالرجل يمشي بالمغرب ثم يصبح في المشرق فإن هذا كان من المحال العادي عند الناس ، فانتقض بالطيارات فلو بقي الآن أهل جهة لم يسمروا بنجح الطيارات لكانوا يجزمون بامتناع ما هو واقع بدون خرق عادة <sup>(١)</sup> . وربما يقال لا يمتنع أن يكون مراد الشارح أن الاحتمال البعيد جداً لا ينافي الجزم ، ففي مثاله يحتمل نقيض ما جزم به لاحتمال خطأ الحس ، فكذلك احتمال خرق العادة .

والظاهر أن مراد المتن والشرح أنه كما أن الحس يحتمل الغلط ومع ذلك يسلم القادحون

(١) وأعجب من هذا أن الطيارات اثنتا عشرة ألفاً في تحييد صنمها وسرعة حركتها حتى يقال أنها تقطع في الساعة ٨٠٠ ميل أو أكثر ، فتكون أسرع من حركة الأرض ، فإذا جاء اليوم الذي تسبق الطائرة حركة الأرض وطاوت من بلد بعد غروب الشمس متوجهة إلى الغرب سبقت حركة الأرض فزوت الشمس طالعة بعد غروبها ويكون هذا من عجائب العصر . م ع



في البدييات أن ذلك لا يقتضي القدح في الحسيات مطلقاً ، فهكذا يلزمهم في العاديات أن لا يقتضي احتمال الحرق القدح فيها مطلقاً .

وكان العضد يقول في الجزم بالعادة مثل ما قاله في الجزم بالحس أن المدار على جزم العقل وهو إنما يجزم بأمور تنضم إلى الحس أو إلى العادة لا يدري ما هي ولا كيف حصلت ولا من أين جاءت . فإذا كان هذا مراده فقد تقدم في الكلام على الحسيات ما علمت .

والحق الذي لا ريب فيه أن العقل قد يجزم في الحسيات بمجرد الاحساس ، وفي العاديات بمجرد العادة ، وإنما يقف إذا عرض له ما يشككه ، فالذي يجوز السحر إذا قال له من يثق به : إن هنا ساحراً ، فأدخله عليه فناوله تفاحة فإنه لا يجزم بأنها تفاحة أثرتها شجرة ، بل يجوز أن تكون روثة - مثلاً - وأن حسه أخطأ لأجل السحر ، أو أن تكون روثة انقلبت تفاحة بعمل السحر ، فلا يجزم هنا باحساس ولا عادة . ومع هذا فإن هذا الذي يجوز السحر تجده حيث لا مظنة للسحر يجزم بالاحساس والعادة كما يجزم غيره ، وقد يجزم ثم تشككه فيرجع عن جزمه .

فالحق أن النفس قد لا تعرف وجه الاحتمال فتجزم ، وقد تعرفه ولكنها تجده فتجزم ، وقد تعرفه وتعترف به وتستحضره ولكنها تستبعده جداً فيجزم ولا تبالي به ، فاحتمال الجزم للخطأ لا يحيص عنه . وسيأتي اعترافهم بذلك .

فإن قيل : فماذا يقول السلفيون ؟

قلت : قد مر في الكلام على الحسيات ما فيه كفاية ويعلم منه الجواب عنهم في شأن البدييات ويأتي إن شاء الله تعالى لذلك مزيد .

وأما العاديات فهم يعترفون بجواز خرق العادة ، وإنما يحتجون بها في مواطن :

الأول : حيث تكون من المأخذ السلفي الأول ، بأن يعلم أن من شأنها أن تحمل الأميين على اعتقاد شيء في الدين ، ولم يأت الشرع بما يخالفها ، ووجه الاحتجاج هنا هو تقرير الشرع ، مع القطع بأنها لو كانت مختلفة لكشف الشرع عن حالها .

الثاني : حيث تكون من المأخذ السلفي الثاني كأن يتواتر أثر عن النبي صلى الله عليه

وآله وسلم في الدين ، ووجه الاحتجاج هنا أن الحرق إنما يكون بفعل الله عز وجل ، ومن الممتنع أن يقع الحرق هنا بأن يتواتر ما هو كذب على النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الدين ، فإن هذا تضليل يتنزه الله عز وجل عن مثله .

فإن قيل : فقد روي أنه يظهر على يد الدجال بعض الحوارق .

قلت : قد كشف الشرع حالها بالدلالات القاطعة من المأخذين السلفيين على كذب الدجال ، ولم يكتف بذلك ، بل نص النبي صلى الله عليه وآله وسلم على خروج الدجال وكذبه وظهور ما يظهر على يده ، وأن ذلك ابتلاء محض .

الثالث : حيث لو فرض خرقها لكان الحرق حجة أخرى تقوم مقام العادة ، كما تقول أن من الحجة على إعجاز القرآن أن العرب لم يأتوا بسورة من مثله مع تحديه لهم وتوفير الدواعي أن يفعلوا لو أمكنهم . ففي هذا القول إن فرض الحرق بأن يقال : لهم كانوا قادرين ولكن صرفهم الله عز وجل ، فهذا الصرف حجة أخرى على الإعجاز .

الرابع : حيث يكون مع العادة حجج أخرى لو فرض أن بعضها كالعادة لا يفيد إلا الظن لم يضر ذلك لأن القطع حاصل بالجموع .

الخامس : حيث يكفي الظن . والله الموفق .

الأمر الثالث : أن للأمزجة والمعادات تأثيراً في الاعتقادات ، فقوي القلب يستحسن الايلاء ، وضميف القلب يستقبحه ، ومن مارس مذهباً من المذاهب برهة من الزمان ونشأ عليه فإنه يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه . . . » .

قال العضد : « والجواب أنه لا يدل على كون الكل كذلك » .

أقول : هذا حق ولكن فيه إقرار بأن ذلك واقع في كثير ، وهذا كاف في القبح في جزم العقل في الجملة ، لأنه إذا ثبت أن جزمه قد يكون خطأ لسبب لم يؤمن أن يكون خطأ في موضع آخر لذلك السبب أو لسبب آخر .

نعم ، قد تتضح القضية جداً فلا يخفى فيها ذلك ، كقولنا : الثلاثة أقل من الستة ، والقضايا التي يختص بها المتعمقون ليست من هذا القبيل ولا قريباً منه ، ولا سيما قضاياهم التي

يناقضون بها المأخذين السلفيين ، وكفى بمناقضتها لها حجة على اختلالها . فأما قضايا السلفيين  
فألم يكن منها من ذاك القبيل فهو قريب منه ، وقد آمن اختلالها بإقرار الشرع لها ، فأما ما لم  
يقتصر الشرع على إقرارها ، بل جاء على وفقها ، فتلك الغاية .

الأمر الرابع : مزاوله العلوم العقلية دلت على أنه يتعارض دليلان قاطعان بحسب الظاهر  
بحيث نعجز عن القدح فيها ، وما هو إلا للجزم بمقدماتها مع أن أحدهما خطأ قطعاً .  
أجاب العضد بأن البديهي ما يجزم فيه بتصور الطرفين فيتوقف على تجريدهما  
فلعل فيه خللاً .

أقول : هذا إقرار بأن الجزم قد يكون خطأ ، فقد يكون هناك خلل يخفى على  
الناظر الماهر فيجزم بأنه لا خلل ، غاية الأمر أنه عند تعارض الدليلين العقلين يتنبه فيعرف  
أن هناك خللاً فكيف بما يلوح للمتعلم من الدلائل العقلية بدون أن يلوح له ما يعارضه ؟ فأما  
النصوص الشرعية فإنهم لا يعتمدون بها ، على أن المتعمقين ربما يرجحون الدليل الخفي المقعد  
الذي هو مظنة الخلل على البديهي الواضح - ميلاً مع الهوى ورعياً ممن يرونه أمراً في التعق  
منهم ، ولأنه يصعب عليهم معرفة الخلل في الخفي المقعد ، ويسهل عليهم أن يدفعوا البديهي  
الواضح ، بأن يقولوا : هذه قضية وهمية .

الأمر الخامس : أنا نجزم بصحة دليل آونة ، وبما يلزمه من النتيجة ، ثم يظهر خطأه ،  
فجاز مثله في الكل .

أجاب الشارح بقوله : « لا نسلم أن مقدمات الدليل الذي نجزم بصحته آونةً بديهية » ،  
ولئن سلم ذلك فالبديهي قد يتطرق إليه الاشتباه لخلل في تجريده طرفيه وتعلقها على الوجه  
الذي هو مناط الحكم بينها ، وذلك لا يعم البديهيات .

أقول : هذا اعتراف بأن الناظر الماهر قد يجزم بأن المقدمة بديهية ، والواقع أنها غير  
بديهية وقد يجزم بعد تدبره وانهام نظره أنه لا خلل وتام الكلام كما مر في « الأمر الرابع » .

الأمر السادس : أن في كل مذهب قضايا يدعي صاحبها البدهية ، وبخالفوه ينكرونها ،  
وهو يوجب الاشتباه ورفع الأمان ، فلنعد عدة منها . . . « فذكروا إحدى عشرة قضية ثم

قالوا : « وقد أُجيب عنها بأن الجازم بها بديهية الوهم ، وهي كاذبة ، إذ تحكم بما ينتج نقائضها ، قلنا : فيتوقف الجزم بها على هذا الدليل فيدور ، وأيضاً فلا يحصل الجزم بما لا يتيقن أنه لا ينتج نقيضه ولا يتيقن ، بل غايته عدم الوجدان » .

لم يجب العضد عن هذا الأمر السادس ولا السيد ، غير أنه قال في الجواب عن تلك الأمور كلها : « وأجيب عن ذلك بأننا لانشغل بالجواب عنها ، لأن الأوليات مستغنية عن أن يُدَبَّ عنها ، وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعاً ، وإن لم يتيقن عندنا وجه فسادها » .

أقول : لا ريب أن القدح في البديهيّات بما يشمل الأوليات لاسبيل إليه لأن هناك قضايا واضحة متفق عليها ، وهؤلاء القادحون لم يدعوا ما يناقضها ، وإنما حاولوا التشكيك فيها بما لا يعتد به ، وذلك كقولنا : « الثلاثة أقل من الستة » و « الشيء أعظم من جزئه » و « الشيء لا يكون موجوداً معدوماً معاً » و « الجسم الواحد لا يكون في مكانين في وقت واحد — بأن يكون كله في أحدهما وكله في الآخر » لكن الوثوق ببعض البديهيّات لا يستلزم الوثوق بجميعها ، وقد اعترف بذلك المحتجون بها فبقي الكلام معهم في هذا ، فيقال لهم تلك القضايا المعددة في الأمر السادس وهي إحدى عشرة — وما يشبهها اعترفتم جميعاً بأنها بديهية ، ثم اختلفتم في الأخذ بها ، وكل فرقة منكم تزعم أن ما أخذت به من تلك القضايا بديهي عقلي يقيني ، وأن ماردته منها بديهي وهمي ، فإن كان مرد ذلك إلى التحكمم ، من هوي قضية قال : إنها بديهية عقلية تفيد اليقين ، ومن خالفت هواه قال : بديهية وهمية ، فهذا ليس من العلم في شيء ، وإن كان المرد إلى الجزم ، فن أحسّ بأنه جازم بالقضية قال : عقلية يقينية ، ومن أحسّ بأنه مرتاب فيها قال : وهمية ، فهذا قريب من سابقه ، إذ قد ثبت أن الجزم يخطئ ويغلط ، وقد تقدم أدلة على ذلك ، وكفى بالاختلاف في هذه القضايا دليلاً ، وإن كان المرد إلى قوة المعارض ، فن لم يقوَ عنده معارض القضية سماها عقلية وقطع بها ، ومن قوي عنده المعارض سماها وهمية فردّها ، فهذا كسابقه ، إذ غايته الجزم بالقضية أو الجزم بمعارضها ، وقد ثبت أن الجزم يخطئ ويغلط .

وإن كان هناك معيار صحيح فما هو ؟ قالوا : المعيار أن تعرض القضية البديية المنظور فيها على البدييات الأخرى ، فإن وجد فيها ما ينتج نقيض هذه القضية علمنا أن هذه وهمية . قلت : هبوا أني تمسكت بقضية بديية وقلت إنها عقلية يقينية ، فخالفتي مخالف وذكروا بديية أخرى زعم أنها عقلية يقينية ، وأنها تنتج نقيض قضيتي ، فقد لا أسلم أن القضية التي ذكرها عقلية يقينية ، بل أحتج على أنها وهمية بإنتاجها نقيض قضيتي ، وما أنتج نقيض الحق فهو باطل ، وإن سلمت أن قضيته عقلية فقد لا تكون من القضايا المتفق عليها بين العقلاء ، وإذا لم تكن منها لم يؤمن أن تكون في نفس الأمر وهمية وتابعت صاحبي على الخطأ ، وإن كانت من القضايا المتفق عليها بين العقلاء أو بيني وبين صاحبي فقد لا أسلم صحة استنتاجه ، إذ غايته أن تكون صحته بديية فلعل بداهته وهمية ، بدليل مناقضته لقضيتي وما ناقض الحق فهو باطل ، فالمعيار الذي ذكرتم لا يفيد إلا حيث تكون القضية المتبهر بها من القضايا المتفق عليها بين العقلاء ، وتكون صحة إنتاجها كذلك ، وهذه فائدة ضئيلة لا تنأى في شيء من القضايا التي اختلفتم فيها .

فإن قيل فماذا يقول السلفيون ؟

قلت : يقولون : القضية المحتاج إلى الثبوت فيها <sup>(١)</sup> إما غير ماسة بالدين البتة ، وإما ماسة به .

فالأولى : لأشأن لهم بها بل يدعونها لعلماء الطبيعة .

وأما الثانية : فإما أن لا تكون من المأخذ السلفي الأول وإما أن تكون منه .

فالأولى : لا يعتدون بها إلا أن بعضهم قد يمرض لها إذا وافقت المأخذين السلفيين .

وأما الثانية فيحكمون فيها الشرع ، فإن وجدوه جازما يخالفها علموا أنها باطلة ، وإن وجدوه أقرّ الناس على اعتقادهم الديني بحسبها علموا أنها حق ، لأن الشرع لا يقر على مثل هذا إلا وهو حق ، فأما إذا زاد الشرع فجاء على وفقها فتلك الغاية .

فهذا المعيار هو الذي ارتضاه الله عز وجل لعباده وكره لهم ما عداه ، فهو الصراط المستقيم

(١) احتراز من القضايا الواضحة ومنها ما لا يثبت أصل للشرع إلا به . المؤلف

وسبيل الله وسبيل المؤمنين ، وله مزايا لا تحصى ، منها أنه أتم وأعم من معيار المتعمقين الضئيل الفائدة ، ومنها أنه لا يؤدي إلى ما وقعوا فيه من الخروج عن الشرع والعقل بنسبتهم الكذب إلى الله تعالى ورسله كما يأتي شرحه ، ومنها أنه لا يؤدي إلى الاختلاف في الدين وتفريقه ، بدليل أن الصحابة والتابعين لهم بإحسان لم يختلفوا ، فإن أدى إلى اختلاف ما فلا يكاد يكون إلا من قبيل الاختلاف في فروع الفقه ، لا يلزم الخطيئة فيه كفر ولا ضلال ، على أنه إن خيف اختلاف في الدين كان الواجب على الأكثر في زمن غلبة الخير عدم التدقيق ، وعلى الأقل كتمان قولهم كما جرى عليه السلف في مسألة القدر ، ومنها أن الخطيئة إذا لم يقصر تقصيراً بيئياً يرجى له العفو ، لأنه لم ينشأ خطأؤه عن اتباع غير سبيل المؤمنين ، والثامس الهدي من غير الصراط المستقيم ، ومنها تيسر المعرفة بدون خروج عن الصراط المستقيم ولا اتباع السبل المفرقة عن سبيل الله عز وجل ، إذ يكفي المعرفة العلم بكتاب الله تعالى وسنة رسوله بدون حاجة إلى التعمق والمنطق والفلسفة .

ومنها أن العامة لا يحتاجون معه إلى التقليد المريب الموقع للمسلمين في الاختلاف والتفرق والتنازع والتناز والفتن ، لأن القضية إما أن يتفق عليها علماء الدين فتكون إجماعاً ، وإما أن لا يظهر فيها مخالفة إلا ممن يشذ فيكون اتباع الجمهور المعلوم أنهم إنما يتبعون كتاب الله تعالى وسنة رسوله أخذاً بالراجح الواضح .

وهذا إما يحتاج إليه في فروع العقائد التي لا يضر عدم استيقانها ، هذا مع أنه يسهل على العلماء أن يذكروا للعامة الحجة النقلية فيفهمها العامة فيكونون متبعين للشرع ، وبذلك تطمئن قلوبهم ، ويزيد إيمانهم ، ويعظم ثوابهم . والحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات .

وأما القادحون في الجميع فهم السوفسطائية ، وهم ثلاث فرق ، أمثلها وأفضلها كما في (المواقف) و (شرحها) اللا أدريه يشكون في كل شيء .

الثانية : العنادية يزعمون أن لا موجود أصلاً .

الثالثة : العندية يقولون : حقائق الأشياء تابعة للاعتقاد ، فذهب كل طائفة حق بالنظر إليهم ، وليس في نفس الأمر شيء . بحق .

قال السيد في ( شرح المواقف ) : « إنما نشأ هذا من الاشكالات المتعارضة ....  
وبالجملة مامن قضية بديهية أو نظرية إلا ولها معارضة مثلها في القوة تقاومها » .

أقول : فيعلم بهذا أن طريق المتعمقين مشبهة موقعة في كثرة الخطأ والغلط والاختلاف  
والارتباب والجنون ، وحق لمن رغب عن سبيل الله عز وجل وابتغى الهدى في غيرها أن يقع  
في مثل هذا التيه .

وأما القادحون في إفادة النظر العلم مطلقاً فهم السمنية ، وتمسكوا بوجوه سأحاول حكاية  
بعضها ، وما أجيب به عنها بالمعنى تقريباً للفهم .

الوجه الأول : إفادة النظر الصحيح للعلم لا تُعلم إذ لو علمت فإما بضرورة أو نظر  
وكلاهما باطل ، أما الضرورة فلاختلاف الناس في ذلك وللجزم بأنه دون قولنا « الواحد نصف  
الاثنين » في القوة وليس ذلك إلا لاحتمال النقيض ولو على أبعد وجه ، وأما النظر فلاستلزامه  
إثبات الشيء بنفسه .

أجاب بعضهم باختيار الضرورة ، وأن الضروري قد لا يكون تصور طرفيه جلياً ولا  
تجريدهما سهلاً ، ولا يكثر وروده على الذهن فيؤلف ويستأنس به ، فمثل هذا قد يخالف فيه  
قليل من الناس ، ويُدرك أنه دون قولنا « الواحد نصف الاثنين » وذلك لا يخرج عن كونه  
ضرورياً . واختصار بعضهم النظر ، وأجابوا بما فيه طول وتعقيد ، فراجع في ( المواقف )  
و ( شرحها ) ، لما قدمناه في أول الكلام مع منكري البدييات .

الأمر الثاني<sup>(١)</sup> : الاعتقاد الجازم عقب النظر لا يعلم أنه علم لأنه لا يعلم إلا بضرورة أو نظر  
وكلاهما باطل ، أما الضرورة فلا أنه « قد يظهر للناظر بعد مدة بطلان ما اعتقده وأنه لم يكن  
علماً وحقاً » وكذلك نقل المذاهب ودلائلها لما مر من أنه قد يظهر صحة ما اعتقد بطلانه  
وبالعكس « كذا في ( المواقف ) و ( شرحها ) .

وأما النظر فلاحتياجه إلى نظر آخر ويتسلسل .

---

(١) كذا الأصل . وقد سبق أنه قال « الوجه الأول » فالنظر يقتضي أن يقول هنا « الوجه الثاني »  
وكذا في بقية الأمور الآتية . ن

أجاب العضد بقوله : « الذي يظهر خطأه لا يكون نظراً صحيحاً والتزاع إنما وقع فيه » .  
الامر الثالث : النظر لا يفيد العلم إلا إذا علم عدم المعارض إذ معه يحصل التوقف « وعدمه ليس ضرورياً وإلا لم يقع المعارض ، أي لم ينكشف وجود بعد النظر ، وكثيراً ما ينكشف فهو نظري ، ويحتاج إلى نظر آخر وهو أيضاً محتمل لقيام المعارض ويتسلسل » ، كذا في ( المواقف ) و ( شرحها ) .

أجاب العضد بقوله : « النظر صحيح في المقدمات القطعية كما يفيد العلم بحقيقة النتيجة يفيد العلم بعدم المعارض ، فعدم المعارض في نفس الأمر ضروري » .

الامر الرابع : الاعتقاد الجازم قد يكون علماً لكونه مطابقاً مستنداً لموجب ، وقد يكون جهلاً لكونه غير مطابق مستنداً إلى شبهة أو تقليد ، فلا يمكن التمييز بينهما ، فإذا ماذا يؤمننا أن يكون الحاصل عقيب النظر جهلاً ؟ . لحصت هذه العبارة من ( المواقف ) و ( شرحها ) .

قال العضد : « هذا إنما يلزم المعتزلة القائلين بمائلة الجهل للعلم » .

قال الشارح : « أما نحن ( أي الأشعرية ) فنقول : إذا حصل لناظر العلم بالمقدمات الصادقة القطعية وبترتيبها المفضي إلى المطلوب فإنه يعلم بالبديهية أن اللازم عنه علم لا جهل » .  
أقول : إذا كان القادحون يسمون إمكان علم الناظر بأن نظره صحيح علماً يقينياً باتاً فلا ريب في سقوط شبهاتهم هذه والسبع الباقية المذكورة في ( المواقف ) ، وإن كانوا يمتنعون ذلك ويقولون : غايته أن يحزم ، وهذا الجزم لا يوثق به ، فكلامهم قوي بالنسبة إلى النظر المتعمق فيه في الإلهيات ونحوها ، وليس فيما أجيب به عن ذلك ما يجدي ، إذ غايته أنه إذا علمت صحة النظر علماً يقينياً باتاً حصل العلم بالنتيجة قطعاً ، وحصل العلم بأن ذلك علم ، وحصل العلم بعدم المعارض ، وحصل الأمن من أن يكون الاعتقاد جهلاً . وهذا إنما يفيد إذا ثبت إمكان العلم اليقيني البات بصحة النظر ، فيبقى البحث في هذا الامكان ، ولا ريب أنه ليس عند الناظر في النظر المتعمق فيه في الإلهيات ونحوها إلا جزمه بالصحة إن صدق في دعوى الجزم ، وهذا الجزم قد ثبت بالتجارب الكثيرة والدلائل الواضحة أن مثله كثيراً ما يكون



خطأ وغلطاً ، واعترف المتعمقون بذلك كما مر مراراً ، وإذا احتل ولو على غاية البعد أن يكون الجزم خطأ لم يكن الجزم بصحة النظر علماً بصحته ، ولا الجزم بإفادته العلم علماً بذلك ، ولا الجزم بأن ما أفاده علم علماً بذلك ، ولا الجزم بعد المعارض علماً بعدمه ، ولا يحصل الأمن من أن يكون كل ذلك جهلاً .

فإن قيل : إننا نقطع مع هذه الشبهات كلها بأن من الأنظار ما هو صحيح .

قلت : إن كان المراد الصحة في الجملة أي أنه يمتنع أن تكون الأنظار كلها فاسدة ، فهذا لا يجدي في الأنظار الجزئية واحداً واحداً ، وإنما يفيد في كل منها الاحتمال ، فكل نظر يجزم بصحته فإنه يحتمل أن يكون فاسداً في نفس الأمر ، ولا ينافي ذلك امتناع أن يعم الفساد جميع الأنظار . وإن كان المراد القطع في بعض الأنظار بعينها فهذا لا يسلم بالنسبة إلى النظر المتعمق فيه في الإكليات ونحوها ، وإنما غاية ما يحصل لكم في ذلك الجزم وقد علمتم ما فيه ، وإنما يسلم في القضايا السهلة الواضحة التي تؤول إلى البديهيات المتفق عليها عن قرب ، نعم قد يحصل القطع بالأمر لدليل آخر غير النظر الدقيق ، كاجتماع أدلة يحصل اليقين بمجموعها ، وكأن تكون القضية بديهية قوية وهي في الدين وبقورها الشرع ، وكأن يصرح بها الشرع تصريحاً لا يمكن تأويله إلا بجعله على الكذب أو التلبس - وسيأتي شرح هذا إن شاء الله تعالى - لكن اليقين بهذه القضايا لا يستلزم صحة نظر دقيق يوافقها بنتيجته إذ قد تصح النتيجة مع فساد النظر كما لو أشرت إلى جسم أبيض وقلت : هذا جسم وكل جسم أبيض ، فإن النتيجة « هذا أبيض » وهي صادقة ، والنظر فاسد كما لا يخفى .

وأما القادحون في النظر في الإكليات فقالوا : إن النظر إنما قد يفيد العلم في الهندسيات والحسابيات ، دون الإكليات ، فإنها بعيدة عن الأذهان جداً ، والغاية القصوى فيها الظن والأخذ بالأحرى والأخلق ، واحتجوا برجهين :

الأول الحقائق الإلهية من ذاته تعالى وصفاته لا تتصور ، والتصديق بها فرع التصور .  
الثاني : أقرب الأشياء إلى الإنسان هويته التي يشير إليها بقوله : « أنا » ، وإنها غير معلومة - لا من حيث وجودها فإنه لا خلاف فيه - بل من حيث تصورها بكونها ، ومن

حيث التصديق بأحوالها من لونها عَرَضاً أو جوهرأ ، مجردأ أو جسمانياً ، منقسمأ أو غير منقسم ، وقد كثُر الخلاف فيها كثرة لا يمكن معها الجزم بشيء من الأقوال المختلفة ، وإذا كان أقرب الأشياء إلى الإنسان هذا حاله فالظن بأبعدها ؟ ذكر هذا كله في ( المواقف ) ، ثم ذكر أنه أجيب عن الوجه الأول بأنه يكفي التصور بعارض يكون هو مناط الحكم ، وعن الثاني بقوله : « لانسلم أن هوية الانسان غير معالومة له ، وكثرة الخلاف فيها لاتدل إلا على العسر » قال السيد في ( شرحه ) : « فلم يثبت بما ذكرتم أن هناك نظراً صحيحاً لا يفيد علماً ، بل ثبت أن تميز النظر الصحيح عن غيره [ في شأن الهوية ] مشكل جداً فيكون ذلك في الإلهيات أشكل ، ولا نزاع فيه » .

أقول : الذي يظهر من كلام القادحين وما استدلوا به أنهم لم يزعموا أن النظر الصحيح في الإلهيات لا يترتب عليه نتيجة صادقة ، ولا أنه لا يمكن فيها نظر صحيح في نفس الأمر ، وإنما زعموا أنه لا يمتاز فيها النظر الصحيح من غيره لشدة البعد والعموض والاشتباه والاشكال ، فلذلك لا تُعلم صحة النظر علماً يوثق به ، فلا تُعلم صحة النتيجة ، فلا يفيد علماً ، وعلى هذا فلهم أن يقولوا : التصور بعارض يكون هو مناط الحكم محل غموض واشتباه شديد لاحتمال مخالفة الإلهيات لغيرها في العوارض وما يترتب عليها ، والعسر وشدة إشكال تمييز النظر الصحيح من غيره في شأن الهوية وكونه في الإلهيات أشد وأشدكاف في القدر ، إذ غاية ما قد يحصل للناظر أن يجزم ، وقد تقدم مراراً أن الجزم كثيراً ما يكون خطأ وغلطاً . إذا كان قد يقع ذلك في الحسيات ونحوها ، فالظن بما هو من البعد والإشكال بالدرجة القصوى ؟

هذا ويرد على القادحين أن من أحوال الإلهيات ما هو على خلاف ما ذكرنا كالعالم بوجود الخالق عز وجل ، وبأنه حي عليم قدير حكيم ، لكن لهم أن يقولوا : أما ما كان من هذا القبيل فهو من الضروريات كعلم الانسان بوجود هويته وبعض صفاتها أو أوضح من ذلك ، وإنما دخل التشكك من جهة النظر المتعمق فيه ، وتجاهل وهنه ، حتى جر أصحابه إلى إنكار الضروريات كما وقع للسوفسطائيين وغيرهم .

أقول : فلي هذا يختص القدح بالنظر المتعمق فيه . فأما السلفيون فإنما يعتمدون المأخذ السلفي الأول لاثبات جلائل الأمور التي أعده الخالق عز وجل لإدراكها ، وبذلك يثبت الشرع يقيناً فيسلمون أنفسهم لحبر من يمتنع عليه الجهل والخطأ والكذب والتلبس والتقصير في البيان .

فقد اتضح بحمد الله عز وجل أن النظر العقلي المتعمق فيه كثيراً ما يوقع في الغلط ، إما بأن يبني على إحساس غلط لم يتنبه لغلطه ، وإما بأن يبني على قضية وهمية يزعمها بديهية عقلية ، وإما بأن يبني على شبهة ضعيفة فيرد بها البديهية العقلية زاعماً أنها وهمية ، وإما بأن يبني على لزوم باطل يراه حقاً ، وقد تبين بالفلسفة الحديثة المبنية على الحس والتجربة وتحقيق الاختبار بالطرق والآلات المخترعة - غلط كثير من نظريات الفلسفة القديمة في الطبيعيات ، وكثير من تلك النظريات كانت عند القوم قطعية يبنون عليها مالا يحصى من المقالات حتى في الإلهيات ، فما ظنك بغلطهم في الإلهيات ؟ وهم إنما يعتمدون فيها على قياس الغائب على الشاهد ، فقد يقع الغلط في اعتقاد مشاركة الغائب للشاهد في بعض الأمور ، أو في اعتقاد مخالفته له ، أو في اعتقاد اللزوم في الشاهد لبنائه على استقراء ناقص أو غيره من الأدلة التي لا يؤمن الغلط فيها ، أو في اعتقاد أنه غير محقق إذا لزم في الشاهد لزم في الغائب ، أو في تركيب القياس ، أو غير ذلك مما يشبهه ويلتبس ، كما يتضح لمن طالع كتب الكلام والفلسفة المطولة ، ولا سيما إذا طالع كتب الفريقين المختلفين كالأشاعر والمعتزلة ، فالنظر العقلي المتعمق فيه مع أنه لا حاجة إليه في معرفة الحق كما تقدم فهو مظنة أن يشكك في الحقائق ويوقع في اللبس والاشتباه والضلال والخيبة ، وتجد في كلام النزالي وغيره ما يصرح بأن النظر العقلي المتعمق فيه لا يكاد ينتهي إلى يقين ، وإنما هي شبهات تتقارع وقياسات تتنازع ، فإما أن ينتهي الناظر إلى الخيرة ، وإما أن يعجز فبعض ما وقف عنده ولا سيما إذا كان موافقاً لهواه ، وإما أن لا يزال يتطوّر بين تلك المتناقضات حتى يفاجئه الموت .

وقد قال الغزالي في ( المستصفى ) ٤٣/١ : « أما اليقين فشرحه أن النفس إذا أذعنت للتصديق بقضية من القضايا ، وسكنت إليها فلها ثلاثة أحوال :

أحدهما : أن تثيقن وتقطع به وينضاف إليه قطع ثان وهو أن تقطع بأن قطعها به صحيح وتثيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس فلا تجوز الغلط في يقينها الأول ولا في يقينها الثاني ، ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول ، بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ ، بل حيث لو حكى لها عن نبي من الأنبياء أنه أقام معجزة وادعى ما يناقضها فلا تتوقف في تكذيب الناقل بل تقطع بأنه كاذب أو تقطع بأن القائل ليس بنبي وأن ما ظن أنه معجزة فهي مخوفة فلا يؤثر هذا في تشكيكها بل تضحك من قائله ومناقله ، وإن خطر ببالها إمكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سر به انكشف له نقيض اعتقادها فليس اعتقادها يقيناً ، مثاله قولنا : الثلاثة أقل من الستة ، وشخص واحد لا يكون في مكانين ، والشخص الواحد لا يكون قديماً حادثاً ، موجوداً معدوماً ، ساكناً متحركاً - في حال واحدة .

الحال الثانية : أن تصدق بها تصديقاً جزماً ولا تشمر بنقيضها البتة ولو اشعرت بنقيضها تمرر إذعانها للإصغاء إليه ، ولكنها لو ثبتت وأصفت وحكي لها نقيض معتقدها عن هو أعلى الناس عندها كني أو صديق [ أو جمع من الفلاسفة وكبار المتكلمين أو المتصوفة ] أوردت ذلك فيها توقفاً ، ولنسم هذا الجنس اعتقاداً جزماً وهو أكثر اعتقادات عوام المسلمين واليهود والنصارى في معتقاداتهم وأديانهم ، بل اعتقاد أكثر المتكلمين في نصره مذاهبهم ، فإنهم قبلوا المذهب والدليل بحسن الظن في الصبا فوقع عليه نشوهم فإن المستقل بالنظر الذي يستوى ميله في نظره إلى الكفر والإسلام عزيز .

الحال الثالثة : أن يكون لها مكون إلى الشيء والتصديق به وهي تشمر بنقيضه أو لا تشمر ولكن لو أشعرت لم ينفر طبعها عن قبوله وهذا يسمى ظناً وله درجات . . . . .

أقول : إذا قرن هذا بما تقدم في حال النظر المتعمق فيه في الإلهيات تبين بياناً واضحاً أن غالب أقيسته أو عامتها خصوصاً ما يخالف المأخذين السلفيين لا تفيد اليقين بل تقصر عند النظر العارفين عن إنادة الاعتقاد الجازم .

فإن قيل : فكذلك أو قريب منه أدلة المأخذين السلفين لأنها تقبل التشكيك ولو بصعوبة .

قلت : أما جلائل الأدلة من المأخذ السلفي الأول وهي التي يتوقف عليها ثبوت أصل الشرع فإنها إنما تقبل التشكيك عند من ابتلي بالنظر المتعق فيه . وهذا لا يضرنا ، فإن من هؤلاء من شك في البديهيات كلها ، ومنهم من يشك في كل شيء . ، ومنهم من يجحد كل شيء . فيقول ليس في نفس الأمر شيء . بحق كما تقدم ، على أننا إن سلمنا قبول التشكيك مطلقاً ، فإننا نقول : إن ذلك إنما يكون في حق من لم يقبل الشرع الحق ويمثل أوامره . ووجوب قبول الشروع يكفي فيه العلم بأنه أولى بالحق والصدق والنجاة والسعادة ، وهذا يحصل قطعاً لكل مكلف أصفى للعجة ، فإذا قبل الإنسان الشرع وامتنع أوامره مع صدق رغبة في الحق هياً الله تعالى له اليقين بما شاء إن لم يكن بدليل واحد فبمجموع أدلة كثيرة ، وفوق ذلك العناية ، قال تعالى : [ أولئك الذين كتب في قلوبهم الإيمان وأيدهم بروح منه ] المجادلة : ٢٢ .

وقال تعالى : [ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يكلفكم من أعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم ] المجبرات : ١٤ .

سكحة [ لما ] تؤذن بأن المنفى بها هو بصدد أن يثبت قريباً فهذا وعد من الله عز وجل بأن يدخل الإيمان في قلوبهم جزاء لقبولهم الاسلام .

وقوله : [ وإن تطيعوا ... ] قال بعض أهل العلم : المعنى إنكم إن أطعتم ، رزقكم الله تعالى الإيمان فتستحقون ثواب الأعمال .

وقال عز وجل : [ والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم ] محمد : ١٧ .

وقال تعالى : [ ومن يضل الله فإله من هاد . ومن يهد الله فإله من مضل ] التور : ٣٦ - ٣٧ .

ولقد ذكر الغزالي نفسه أنه كان في أول أمره يشك في كل شيء حتى البديهيات

الضرورة الأولية قال : « حق شفى الله تعالى عني ذلك المرض والإللال ، وعادت النفس إلى الصحة والاعتدال ، ورجعت الضروريات العقلية موثقاً بها على أمن ويقين ، ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور ، وذلك النور هو مفتاح أكثر المعارف » نقله عنه شارح ( العقيدة الأصفهانية ) ص ٩٤ - ٩٥ ، ونقل عنه ص ٩٨ : « وكان قد حصل معي من العلوم التي مارستها والمسالك التي سلكتها في تفتيشي عن صنف العلوم الشرعية والعقلية إيمان يقيني بالله تعالى ، وبالنبوة واليوم الآخر ، وهذه الأصول الثلاثة كانت رسخت في نفسي بلا دليل محرر ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تدخل تحت الحصر تفاصيلها »

أقول : وذلك النور الذي يقذفه الله تعالى في الصدور ليس يحصل لكل أحد فإنه لم يحصل لمنكري البدييات ، وقد ذكر الغزالي أنه بقي نحو شهرين على الشك ، بلى قد يقال إنه في الأصل بالنسبة إلى الضروريات عام ولكن من خاض في النظر المتعمق فيه وحاول اكتساب اليقين من جهة النظر احتجب عنه ذلك النور ، فإن استمر على ذلك استمر على الشك كالسوفسطائية ، وإن رجع إلى القناعة بالفطرة عاد له ذلك النور كما وقع للغزالي ، وكذلك ليس قذف النور محصوراً في الضروريات العقلية التي يعينها الغزالي ، بل يتناول جميع القضايا العقلية التي لا يثبت الشرع بدونها ، ولكن حصوله فيها كلها موقوف على صدق الرغبة في الحق والخضوع لما ظهر منه ، وإيثاره على كل هوى .

والأسباب والقرائن والتجارب التي تحصل الإيمان اليقيني بالله تعالى وبالنبوة واليوم الآخر ليست مقصورة على النوع الذي ذكر الغزالي أنه اتفق له بممارسته للعلوم ، بل ييسر الله تعالى لمن شاء ما هو أقرب منها وأقوى بالنظر العادي في آيات الآفاق والأنفس وتدبر الكتاب والسنة . وإنما الشأن في التعرض لفضل الله عز وجل ، فمن اكتفى أولاً برجحان صحة الشرع فآثره على هواه وأسلم له نفسه وخضع لما جاء به ووقف عند حدوده فقد تعرض لنيل ذلك النور ، وذلك اليقين على وجه هو أصفى مما قد يحصل بممارسته للعلوم وأضوأ وأبهى وأهناً ، لأن ممارسة المعقولات في شأن الإكليات تعترض فيها الشبهات والتشكيكات ، بل الأمر أشد من ذلك ، فإن الخوض في النظر المتعمق فيه طلباً للهدى من جهته عدول عن الصراط المستقيم ،

ومخرج عن سبيل المؤمنين ، فهو تعرض للحرمان والاضلال ، لكن قد يعذر الله تعالى بعض عباده ، فلا يحرمه فضله إلا أن الشبهات تنغصه عليه بل لا تزال تقالبه وقد تكون العاقبة لها والعياذ بالله .

هذا ومن حصل له اليقين بصحة الشرع جملة فقد حصل له اليقين بصدق جميع ما جاء به الشرع ، وأنه لا يتطرق إليه احتمال البتة إذ يستحيل هنا الجدل ، والخطأ ، والكذب ، والتلبيس ، والتقصير في البيان ، وهذا هو حال المأخذين السلفيين .

غاية الأمر أنه قد تعرض لمن حصل له ذلك شبهة يتعسر عليه حلها ، فإذا رجع إلى إيمانه وتصديقه لربه لم يبال بتلك الشبهة . وقد تقدم عن النظر فيما أجابوا به عن الأمور التي أوردها القادحون في البديهيّات قولهم : « لا نشتغل بالجواب عنها » لأن الأوليات مستغنية عن أن يذب عنها ، وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبهة التي نعلم أنها فاسدة قطعاً ، وإن لم يتيقن عندنا وجه فسادها . فهكذا يقول السلفي في دفع الشبهات المناقضة ، بلا أيقن به من صدق الشرع . والحائب الحاسر من نسي إيمانه وبقينه ، واغتر بالشبهات فهلك .

قال الله تعالى : [ واتلّ عليهم نبأ الذي آتيناه آياتنا فانسلخ منها فأتبعه الشيطان فكان من الغاوين . ولو شئنا لرفعناه بها ولكنه أخلد إلى الأرض واتبع هواه فقتله كمثل الكلب إن تحمل عليه يلهث أو تتركه يلهث ذلك مثل القوم الذين كذبوا بآياتنا فاقصص القصص لعلهم يتفكرون . ساء مثلاً القوم الذين كذبوا بآياتنا وأنفسهم كانوا يظلمون . من يهد الله فهو المهتدي ومن يضلل فأولئك هم الخاسرون ] . الأعراف : ١٧٥ - ١٧٨ .

أما قول الغزالي : « فإن المستقل بالنظر الذي يستوي ميله في نظره إلى الكفر والإسلام عزيز » . فقد ينكر هذا عليه ويقال : كيف يدح من يستوي ميله في نظره إلى الباطل والحق ؟ ويجب أن مقصوده أن أكثر المتكلمين يميلون إلى الإسلام بدون استيقان منهم أنه الحق ، بل لأنهم نشأوا عليه فألفوه واعتادوه ، ولذلك يرى من نشأ على اليهودية أو النصرانية أو غيرها يميلون إلى ما نشأوا عليه مع أنه باطل في نفس الأمر .

لكني أقول : أما أئمة السنة الذين وفوا بشرط الله عز وجل من التسليم والخضوع

والطاعة له ، فلا شأن لهم في هذا لأنهم قد تعرضوا لأن يكتب الله في قلوبهم الإيمان ، ويؤيدهم بروح منه ، ويؤيدهم هدى ، ويرزقهم النور واليقين ، ففقهوا بالمأهذين السلفين ، واحتدوا بها عن بصيرة ويقين ، ومن اختار ما علم أنه الحق ، وثبت عليه ، وأعرض عن الشبهات ، لا يقال إنه غير مستقل بالنظر ، كما أن النظائر المستقلين قطعوا بالبدييات ، وأجابوا عن الأمور التي أوردها القادحون بما تقدم . وكما أن الغزالي وهو يرى أنه مستقل بالنظر قال : إنه أيقن بالضروريات بدون دليل ، بل بنور قذف في صدره ، وأنه حصل له الإيمان بالله تعالى ، وبالنبوة ، واليوم الآخر بدون دليل محرم ، بل بأسباب وقرائن وتجارب لا تحصى ، ولا ريب أنه لا يمكنه أن يشرح ما حصل له للخصم شرحاً وافياً يحصل للخصم اليقين .

بل أقول : إن عامة المسلمين المحبين للحق الخاضعين له ، الذين يغلب عليهم التقوى والطاعة هم ممن تعرض لذلك النور ، وذلك التأييد وتلك الهداية ، وكثير منهم لهم من اليقين الحقيقي الناشئ عن الفطرة والنظر العادي ، واجتماع أمور كثيرة يفيد مجموعها اليقين مع عناية الله عز وجل وتأييده ما ليس لأكثر النظائر ، <sup>(١)</sup> وذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم . فاما المتكلمون فلا يبعد أن يكون أكثرهم كما قال الغزالي ، <sup>(٢)</sup> وذلك أنهم لم يتعرضوا لذلك النور والتأييد والهداية ، بل تعرضوا للحرمان والإضلال بعدولهم عن الصراط المستقيم وسلكهم غير سبيل المؤمنين ، فإذا حصل لأحدهم شيء من الاعتقاد حمد نفسه قبل ربه ! وقال : [ إنما أرتيته على علم عندي ] ! اقرأ من سورة ( القصص ) : ٧٨ ، ومن سورة ( الزمر ) : ٤٩ .

وإذا قيل لهم صدقوا بما جاءت به الرسل قالوا : لا نصدق فيما يتعلق بالمعقولات ،

(١) ثم رأيت نقلاً من ( فيصل التفرقة ) للغزالي عبارة طويلة تراها في ( روح المعاني ) ج ٨ ص ١١٩ فيها : لست أنكر أنه يجوز أن يكون ذكر أدلة المتكلمين أحد أسباب الإيمان في حق بعض الناس ولكن ذلك ليس بمقصود عليه وهو نادر أيضاً . . . فالإيمان المستعار من الدلائل الكلامية ضعيف جداً مشرف على التزلزل بكل شبهة ، بل الإيمان الراسخ إيمان العوام الحاصل في قلوبهم في الصبا بتواتر السماع والحاصل بعد البلوغ بقرائن لا يمكن العبارة عنها . المؤلف .



إلا بما أدركته عقولنا أو كشفنا ، واستهزأوا بمن يأخذ دينه من النصوص ومحوهم الحشوية ،  
والغناء ، والفتر ، وغير ذلك . قال الله تعالى : [ فلما جاءتهم رسلهم بالبينات فرحوا بما عندهم  
من العلم وحق بهم ما كانوا يستهزئون ] المؤمن : ٨٣ . وقال تعالى : [ أفتؤمنون ببعض  
الكتاب وتكفرون ببعض ] الآية - البقرة : ٨٥ .

وإذا قيل لهم آمنوا بالنصوص كما آمن بها السلف الصالح قالوا أولئك أعراب أميون  
جهلاء لا يدرون ما المعقول ، قال الله تعالى : [ وإذا قيل لهم آمنوا كما آمن الناس قالوا  
أنؤمن كما آمن السفهاء ألا إنهم هم السفهاء ولكن لا يعلمون ] البقرة : ١٣ . وآل بهم  
الزيف إلى نسبة الكذب إلى الله تعالى ورسله ، كما يجيء في الباب الآتي ، فأنسى يهديهم الله  
تعالى ؟ قال سبحانه : [ إن الذين لا يؤمنون بآيات الله لا يهديهم الله ولهم عذاب أليم .  
إفما يفتري الكذب الذين لا يؤمنون بآيات الله وأولئك هم الكاذبون ] النحل : ١٠٤-١٠٥ .  
فالقوم خالفوا كثيراً من العقائد الإسلامية ، ويوشك أن يكون حالهم فيما لم يصرحوا  
بمخالفته على نحو ما قال الغزالي ، أي أنهم لم يحافظوا على تلك البقية عن إيمان ويقين ، ولكن  
نشاوا على الإسلام واعتروا بالانتساب إليه فكروا أن يقطعوا التعلق به البتة ، والعلم عند  
الله عز وجل .

والتحقيق أن الاستقلال بالنظر محمود ، ولكن الشأن في النظر ، فالنظر بحسب المأخذين  
السلفيين مع الوقوف عند الحد الذي هذه الشرع ، وامتنال ما أرشد إليه وعمل به الصحابة  
وتابعوهم بإحسان من اتقاء الشبهات وتجنب الاختلاف في الدين وتفريقه محمود ، فالاستقلال  
فيه محمود ، والنظر المتعمق فيه مذموم ، لأنه لا يكاد يشر إلا التشكيك في الحقائق ،  
والاختلاف في الدين وتفريقه ، ويوشك أن يكون الحرص على الاستقلال بالنظر فيه من  
أمضى أسلحة الشيطان ، فإنه قد يحصل للإنسان الإيمان واليقين بالقضايا الفطرية والواضحة من  
المأخذ السلفي الأول ، وبما ذكر الغزالي من اجتماع قضايا كثيرة ظنية يحصل اليقين بمجموعها  
ومن قذف الله عز وجل في القلب ، ثم يعرض له في النظر المتعمق فيه شبهة أو أكثر تخالف  
ذاك اليقين ، وذاك الإيمان ، فيتعذر عليه حلها ، فيدعوه حب الاستقلال بالنظر إلى اتباعها

وترك ذلك اليقين ، وذلك الايمان متهاً نفسه بأن تقتها ببطلان تلك الشبهة إنما هو هواها في الاسلام ، فثله مثل القاضي يتباعد عن هواء فيظلم أخاه كما مر في المقدمة .

بل أقول : إن الاستقلال بالنظر على الحقيقة هو ترك النظر المتعمق فيه رأساً فيما يتعلق بالإلهيات ، أو على الأقل ترك الاعتداد بما خالف المأخذين السلفيين منه كما يتضح لمن تدبر ما تقدم وما يأتي .

وقد أبلغ الله تبارك وتعالى في إقامة الحجة على إخلال النظر المتعمق فيه في الإلهيات بأن يسر لبعض أكابر النظار المشهورين بالاستقلال أن يرجعوا قبيل موتهم إلى قنني الحال التي عليها عامة المسلمين ، ففهم الشيخ أبو الحسن الأشعري ، وأبو المعالي ابن الجويني الملقب بإمام الحرمين ، وتلميذه الغزالي ، والفخر الرازي .

أما الأشعري فكان أولاً معتزلياً ، ثم فارق المعتزلة وخالفهم في مسائل وبقي على التعمق ، ثم رجع أخيراً كما يظهر من كتابه ( الإبانة ) إلى مذهب أصحاب الحديث ، وكتابه ( الإبانة ) مشهور ، وقد طبع مراراً ، والأشعرية لا يكادون يلتفتون إليه .

وأما ابن الجويني فصح عنه أنه قال في مرض موته : « لقد قرأت خمسين ألفاً في خمسين ألفاً ثم خلعت أهل الإسلام بإسلامهم فيها ، وعلومهم الطاهرة ، وركبت البحر الحضم ، وغصت في الذي نهى أهل الاسلام عنها ، كل ذلك في طلب الحق ، وكنت أهرب في سالف الدهر من التقليد ، والآن قد رجعت عن الكل إلى كلمة الحق ، « عليكم بدين العجائز » ، <sup>(١)</sup> فإن لم يدركني الحق بلطف بره فأموت على دين العجائز ، وتختم عاقبة أموري عند الرحيل على تزهة أهل الحق ، وكلمة الإخلاص : لا إله إلا الله ، فالويل لابن الجويني » وقال : « اشهدوا علي أنني رجعت عن كل مقالة يخالف فيها السلف ، وأني أموت على ما يموت عليه عجائز

---

(١) يشير ابن الجويني إلى أنه حديث ، وقد صرح الغزالي في « الاحياء » بنسبه إلى النبي صلى الله عليه وسلم ، ولكن الصواب أنه لا أصل له عن النبي صلى الله عليه وسلم ، كما صرح به أئمة الحديث ، نعم في معناه حديث روي عن ابن عمر ، ولكنه موضوع ، وقد بينت ذلك في « الأحاديث الضعيفة » رقم ( ٥٣ و ٥٤ ) . وحال الجويني والغزالي في الحديث معروفة عند أهل العلم ، وبأني رأي المصنف فيها قريباً . ن

نيسابور . إلى غير ذلك مما جاء عنه وتجدّه في ترجمته من (النبلاء) للذهبي ، و (طبقات الشافعية) لابن السبكي وغيرها .

فتدبر كلام هذا الرجل الذي طبقت شهرته الأرض يتضح لك منه أمور :

الأول : حسن ثقته بصحة اعتقاد العجائز وبأنه مقتضى للنجاة .

الثاني : سقوط ثقته بما يخالف ذلك من قضايا النظر المتعمق فيه وجزمه بأن اعتقاد تلك

القضايا مقتضى للويل والهلاك .

الثالث : أنه مع ذلك يرى أن حاله دون حال العجائز لأنهن بقين على الفطرة وسلمن من الشك والارتياب ، ولزمن الصراط ، وثبتن على السبيل ، فرجى لهن أن يكتب الله تعالى في قلوبهن الايمان ، ويؤيدهن بروح منه ، فهذا يتمنى أن يعود إلى مثل حالهن ، وإذا كانت هذه حال العجائز ، فما عسى أن يكون حال العلماء السلفيين ؟

وأما الغزالي فكان يغلب عليه غريزتان :

الأولى : التوقان إلى تحصيل المعارف .

الثانية : شدة الحرص على حمل الناس على ما يراه نافعا ، لكنه نشأ في عصر وقطر كان

يسود فيها ولا سيما على علماء مذهبه وفرقة وخصوصاً أساتذته أمور :

الأول : اعتقاد أن المذاهب والمقالات قد تأسست فابقي على طالب العلم إلا أن يعرف

مذهبه ، ومقالة فرقته ، ويتقن الأصول ، والجدل ، والكلام ، ثم يتجرد للدفاع عن مذهبه ، ومقالة فرقته .

الأمر الثاني : إعتقاد أن النصوص الشرعية قد فُرجَ منها ، فما كان منها يتعلق بالفقه قد

أحاط به المجتهدون ، وقد زعم الغزالي أن الاجتهاد قد انقطع ، وما كان متعلقاً بالعقائد قد

لُحِصه وهذبه أئمة الكلام مع ما اشتهر أن مدار العقائد على العقل ، وإذا خالفت النصوص وجب

تأويلها ، وقد كثُر فيها ذلك حتى استقر عندهم أنه لا سلطان لها على العقائد ، ولهذا كان هو

وأستاده إمام الحرمين من أبعد الناس عن معرفة السنة كما ترى التنبيه عليه في مواضع من

(تلخيص الحبير) وفي الكلام على قول الله عز وجل : [ استغفر لهم أو لا تستغفر لهم ] .

وفي ترجمة محمد بن محيى من ( لسان الميزان ) و ( تخرىج أحاديث الإحياء ) ، وغيرها .  
وبذلك يتبين أن هذين الإمامين كانا قليلي الاعتداد بالنصوص ، فإن احتاجا إلى ذكرها  
تصفاً بدون مبالاة لا يكاد يههما أن يحتجا بحديث لا يدريان لعله موضوع ، ولا أن يُنكرا  
وجود حديث في ( الصحاح ) وهو فيها كلها .

الأمر الثالث : اشتهار أن المذهب والمقالة اللذين نشأ عليهما القرالي هما أقوم المذاهب  
والمقالات ، فاشتهر أن مذهب الشافعي هو المستوفي لجهتي الأثر والنظر ، وأن ماعداه مغلّ  
بأحدهما ، وأن مقالة الأشعرية هي المستوفية للنقل والعقل ، وأن ماعداها مغلّ بأحدهما كقالة  
المعتزلة ومقالة أصحاب الحديث .

الأمر الرابع : اعتقاد أن مقالات الفلاسفة متينة جداً لبنائها على التحقيق البالغ في  
المقول مع البراءة من التقليد والتعصب .

الأمر الخامس : توهم أن عند الباطنية علماً غريباً لمعرفتهم بالفلسفة ودعواهم معرفة أسرار  
الدين ، ونشاط دعائهم في ذلك العصر .

الأمر السادس : توهم أن عند الصوفية جليلة الأمر لدعواهم أنهم بتهديبهم أنفسهم  
انكشفت لهم حقائق الأمور كما هي مع ما يظهر منهم من شرح بعض الحقائق بأدق مما  
يشرحها الفلاسفة والباطنية ، وما يظهر لشيوعهم من الكشف عن الحواطر والإخبار عن  
بعض المضيئات <sup>(١)</sup> والأهوال القريبة ؛ مع شهادة الفرق كلها أن لرياضة النفس وتهديبها أثراً  
بالغاً في ترقية مداركها .

الأمر السابع : زعم أن متكلمي الأشاعرة قد فرغوا من الرد على أصحاب الحديث  
وعلى المعتزلة وغيرهم من المتكلمين ، وبقي مقالة الفلاسفة والباطنية والصوفية .

وهذا الأمر السابع هو كالنتيجة للأمور التي قبله فكان هو المستولي على ذهن القرالي  
كما يتضح من شرح حاله في كتابه الذي سماه ( المنقذ من الضلال ) ، وتوى ملخص ذلك في  
( شرح العقيدة الأصفهانية ) ص ٩١ فما بعدها .

(١) انظر الصليق ص ١٩٤ و ٢٣٨ - ٢٣٩ .

وبما ذكره أنه كان أولاً يشك في صحة الحسيات والبدييات ثم زال ذلك ، قال : « ولم يكن ذلك بنظم دليل وترتيب كلام ، بل بنور قذفه الله تعالى في الصدور ... ولما كفاني الله تعالى هذا المرض انحصرت أصناف الطالبين عندي في أربع فرق ، المتكلمون .... والباطنية .... والفلاسفة .... والصوفية .... نقلت في نفسي الحق لا يعلم هذه الأصناف الأربعة ، فهؤلاء السالكون سبيل طلب الحق ، فإن شذ الحق عنهم فلا يبقى في درك الحق مطمع .... فابتدأت لسلوك هذه الطرق واستقصاء ما عند هؤلاء الفرق . ثم ذكر أنه ابتدأ بتحصيل الكلام فحصله وعقله وصنف فيه ، قال : « فلم يكن الكلام في حقي كافياً ، ولا للدائي الذي أشكوه شافياً .... فلم يحصل منه ما يبحر بالكلية ظلمات الخيرة » ثم ذكر تحصيله الفلسفة والتبحر فيها ثم قال : « علمت أن ذلك أيضاً غير واف بكمال الغرض فإن العقل ليس مستقلاً بالإحاطة بجميع المطالب ، ولا كاشفاً للغطاء عن جميع المضلات » ثم ذكر الباطنية إلى أن قال : « فهؤلاء أيضاً جربناهم وسهرنا باطنهم وظاهرهم . وذكر أنه لم يجد مطلوبه عندهم ، قال : « ثم إنني لما فرغت من هذه أقبلت على طريق الصوفية .... فذكرها وأطال في إطنائها على عادته في إطراء ما يحصل له كما أطرى الفلسفة أولاً فقال : إن من لا يعرف المنطق لا ثقة له بعلمه ، ولأنه كان يرى أن التصرف آخر ما يمكنه ، فلم يكن له بد من محاولة إقناع نفسه به .

ثم صار كلامه في كتبه تردداً بين هذه الطرق ، وكثيراً ما يختلف كلامه في القضية الواحدة ، يوافق هذه الفرقة في موضع ، ويخالفها في آخر ، حتى ضرب له ابن رشد مثلاً قول عمران بن حطان :

يوماً يمان إذا لاقيت ذائمين وإن لقيت معدياً فعدناني

وذلك يدل أن إحاطته بتلك الطرق لم تحصل مقصوده من الخروج عن الخيرة ، بل أوقعته في التذبذب ، وكان ذلك مما بعثه على الرجوع في آخر عمره إلى ما كان أولاً يرغب فيه ، ويرى أنه لاشي . فيه ، فأقبل على حفظ القرآن ، وسماح ( الصحيحين ) فيقال إنه مات و ( صحيح البخاري ) على صدره ، لكن لم يتبع بعمره حتى يظهر أثر ذلك في تصنيفه . والله أعلم .

وأما الفخر الرازي ففي ترجمته من ( لسان الميزان ) ٤/٢٣٩ : « أوصى بوصية تدل على أنه حسن اعتقاده » وهذه الوصية في ترجمته من كتاب ( عيون الأنباء ) ٢٠/٢٦ - ٢٨ قال مؤلف الكتاب : « أمل في شدة مرضه وصية على تلميذه إبراهيم بن أبي بكر بن علي الأصفهاني ... وهذه نسخة الوصية : بسم الله الرحمن الرحيم يقول العبد الراجي رحمة به الواثق بكرم مولاه محمد بن عمر بن الحسين الرازي وهو في آخر عهده بالدنيا وأول عهده بالآخرة ، وهو الوقت الذي يلين فيه كل قاس ، ويتوجه إلى مولاه كل آبق . . . . إن الناس يقولون : الإنسان إذا مات انقطع تغلقه عن الخلق ، وهذا العام مخصوص من وجهين :

الأول : أنه إن بقي منه عمل صالح صار ذلك سبباً للدعاء ، والدعاء له أثر عند الله .  
والثاني : ما يتعلق بمصالح الأطفال . . . ، أما الأول ، فاعلموا أنني كنت رجلاً محباً للعلم .  
( أ ) فكنت أكتب في كل شيء شيئاً لا أقف على كية وكيفية سواء كان حقاً أو باطلاً ، غثاً أو رقيقاً !

( ب ) إلا أن الذي نظرت ( نصرته ! ) في الكتب المتبعة لي أن هذا العالم المحسوس تحت تدبير مدبر مزمع عن مماثلة المتحيزات والأعراض ، وموصوف بكمال القدرة والعلم والرحمة .  
( ج ) ولقد اختلفت الطرق الكلامية ، والمناهج الفلسفية ، فإرأيت فيها فائدة تساوي الفائدة التي وجدتها في القرآن العظيم ، لأنه يسعى في تسليم العظمة والجلال بالكلية لله تعالى ويمنع عن التعمق في إيراد المعارضات والمناقضات ، وما ذاك إلا العلم بأن العقول البشرية تتلاشى وتضمحل في تلك المضائق العميقة ، والمناهج الخفية .

( د ) فلماذا أقول : كل ما ثبت بالدلائل الظاهرة من وجوب وجوده ، ووحدته ، وبرأته عن الشركاء في القدم والأزلية ، والتدبير والفعالية ، فذاك هو الذي أقول به وألقى الله تعالى به ، وأما ما انتهى الأمر فيه إلى الدقة والغموض فكل ما ورد في القرآن والأخبار الصحيحة المتفق عليها بين الأنمة المتبعين للمعنى الواحد فهو كما هو ، والذي لم يكن كذلك أقول يا إله العالمين . . . . وأقول ديني متابعة محمد سيد المرسلين ، وكتابي هو القرآن العظيم ، وتعويلي في طلب الدين عليها . . . . » .

فبين في وصيته هذه أنه تدرج إلى أربع درجات :

الأولى : الجري مع خاطره حقاً كان أو باطلاً .

الثانية : مانصره في كتبه المعتمدة .

الثالثة : ارتيابه في المأخذ الخلفي وهو النظر الكلامي والفلسفي .

الرابعة : ما استقر وثوقه به ورجع إليه ، وهو ما أثبتته المأخذ السلفي الأول وأكده

الشرع ، ثم قسم الباقي إلى قسمين :

الأول : ما بينه الكتاب والسنة ، فهو كما بيناه .

الثاني : ما عدا ذلك ، فبين عدم وثوقه فيه بما سبق أن قاله في كتبه واعتذر عن ذلك

بجس النية .

فرجوع هؤلاء الأكابر وقضاؤهم على النظر المتعمق فيه بما سمعت ، بعد أن أفنوا فيه أعمارهم

من أوضح الحجج على من دونهم .

هذا والمشهور بعد الاعتراف بكفاية المأخذين السلفيين والنهي عن الخوض في علم الكلام

والفلسفة الاعتذار عن الحائضين من المنتسبين إلى السنة بأنهم اضطروا إلى ذلك لدفع شبهات

الكفار والزنادقة والملحدين والمبتدعة الذين يخوضون في دقائق المعقول ثم يطعنون في الاسلام

والسنة ، قال المعتدرون ولم يكن ذلك في عهد الصحابة والتابعين وإنما حدث أخيراً بعد ضعف

الإيمان وتشوف الناس إلى دقائق المعقول وإعجابهم بأهله ، فالحوض محدث لكن لحدوث

داع إليه وباعث عليه ومقتض له .

وأقول : أما من خاض وحافظ على العقائد الاسلامية كما تعرف من المأخذين السلفيين

وكما كان عليه السلف ، فحسب أن ينفعه ذلك العذر ، وإن كنا نعلم أن في هجج الحق من

المأخذين السلفيين ما يغني عن يؤمن [ وما تعني الآيات والنذر عن قوم لا يؤمنون ] ، وأما من

خاض فغير وبدل فهؤلاء هم المبتدعة وأتباعهم ، فبأن منهم من يعذر في خوضه ، فما عذره

في تغييره وتبديله ؟ ! ولا سيما من بلغ به التغيير والتبديل إلى القول بأن النصوص الشرعية

لا تصلح حجة في العقائد ! حتى صرح بعضهم بزعم أن الله تبارك وتعالى أقر الأمم التي بعث

فيها أنبياء على العقائد الباطلة وقررها في كتبه وعلى ألسنة رسله وثبتها وأكدها وزادهم عليها  
أضافها مما هو - في زعم هؤلاء - باطل !!

فهل هذا هو الذب عن الإسلام وعقائده الذي يعتن به عليه أولئك الحائضون ١٩

## فصل

وأما المأخذ الحلفي الثاني وهو الكشف التصوفي ، فقد مضى القرن الأول ولا يعرف  
المسلمون للتصوف اسماً ولا رسماً ، خلا أنه كان منهم أفراد صادقوا الحب لله تعالى ، والحمية  
له يحافظون على التقوى والورع على حسب مائت في الكتاب والسنة ، فقد يبلغ أحدهم أن  
تظهر مزيتته في استجابة الله عز وجل بعض دعائه أو عنايته به على ما يقل في العادة ، ويلقى  
الحكمة في الوعظ والنصيحة والترغيب في الخير ، وإذا كان من أهل العلم ، ظهرت مزيتته في فهم  
الكتاب والسنة فقد يفهم من الآية أو الحديث معنى صحيحاً إذا سمعه العلماء وتدبروا ، ووجدوه  
حقاً ولكنهم كانوا غافلين عنه حتى نبههم ذلك العبد الصالح . ثم جاء القرن الثاني فتوغى  
أفراد في العبادة والفزلة وكثرة الصوم والسهر وقلة الأكل لغزوة الحلال في نظرهم ، فجاوزوا  
ما كان عليه الحال في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فوقعوا في طرف من الرياضة ، فظهرت  
على بعضهم بعض آثارها الطبيعية كالإخبار بأن فلاناً الغائب قد مات أو سيقدم وقت كذا ، وأن  
فلاناً يضر في نفسه كذا وما أشبه ذلك من الجزئيات القريبة<sup>(١)</sup> فكان الناس يظنون أن جميع

(١) قلت : الإخبار عما في نفس الغير ليس من الجزئيات القريبة ، بل هو من خصوصيات الله  
تبارك وتعالى ، ( قل ما في نفسي . . . ) فيستحيل أن يصل إلى هذه المرتبة من يتعاطى الرياضة من مؤمن  
أو كافر ، ونحوه الإخبار بموت الغائب ، أو بقدمه ، نعم هذا الأمران الأخيران ونحوهما قد يكون من  
وحي الشيطان الجني الذي يسترق السمع إلى الشيطان الإنسي ، أو يمكنه بحكم جبلته أن يطلع على موت فلان ،  
قبل أن يطلع عليه الجيد عنه من بني الإنسان ، فيخبر به من يريد أن يفلس من الإنس كهؤلاء المرتاضين  
الذين يتحدث عنهم المصنف رحمه الله تعالى . ومثله قدوم الغائب ، ومكان الصلاة ونحو ذلك ، فهذه  
أمور ميسورة للجن ، فيطمعون بعض الإنس بها لاضلاطم ( رأته كان رجال من الإنس يعوذون برجاله  
من الجن فزادهم رشداً ) ، وأما الإطلاع على ما في الصدور والإخبار به فليس في طوق أحد منهم إلا  
بالإخبار أنه عز وجل من شاء من عباده الذين ارتضاهم لرسالته كما قال ( عالم الغيب فلا يظهر على غيبه -



ذلك من الكرامات ، والواقع أن كثيراً منه كان من آثار الرياضة وهي آثار طبيعية غريبة تحصل لكل من كان في طبعه استعداد وتمايز الرياضة بشروطها سواء أكان مسلماً - صالحاً أو فاجراً - أم كافراً ، فأما الكرامات الحقيقية فلا تدخل فيها لقوى النفوس . فلما وقعوا في ذلك وجد الشيطان مسلطاً للسلطان على بعض أولئك الأفراد بمقدار مخالفتهم للسنة ، فمنهم من كان عنده من العلم ما دافع به عن دينه كما نقل عن أبي سليمان الداراني أنه قال : « ربما تقع في قلبي النكته من نكت القوم أياماً فلا أقبل منه إلا بشاهدين عدلين - الكتاب والسنة » ذكرها ونحوها من كلامهم أبو إسحاق الشاطبي في ( الاعتصام ) ١٠٦-١٢١ .

— أحداً إلا من ارتضى من رسول . . . ) . نعم ليس من هذا القليل ما يلهمه الرجل الصالح : ثم يقع كالألم ، لأنه لو مثل عنه قبل ذلك لم يستطع الجزم به ، فلأنه لا يدري أمن إلهام الرحمن هو ، أم من وحي الشيطان ؟ بخلاف التي ( قالت : من أنبأك هذا قال : نبأني العلم الخبير ) . وليس منه أيضاً ما ينتج به الإنسان بفراسته وملاحظته الدقيقة التي لا ينتبه لها غيره ، وقد وقع لي شخصياً من هذا النوع حوادث كثيرة لولا أنني كنت أبادر إلى الكشف عن أسبابها الطبيعية لظنها للناس كشفاً صوفياً ! فن ذلك أنني كنت يوماً في حلقة الدرس أنتظر أن يكتمل الجمع ، إذ قلت لمن عن يميني - وهو حي برزق - بعد قليل يدخل فلان - لشاب سميت . فلم يمض سوى لحظات حتى دخل ! فنظر إلي جليسي دهشاً كأنه يقول : أكشف ؟ فقلت : لا بل هي الفراسة . ثم شرحت له سر المسألة ، وذلك أن الشاب المشار إليه أعرف أن له دراجة مادية يأتي عليها إلى الدرس . وأعرف أيضاً أن الراكب لها إذا أراد النزول عنها أوقف تحريك رجله إذا اقترب من المكان الذي يريد النزول منه ، وأنه عند ذلك يسمع منها صوت بعض مستناتها ، وكانت دراجة الشاب من النوع المعروف به ( السباقية ) ، والصوت الذي يسمع منها عند النزول أنعم من الأخرى ، وكان هو الوحيد الذي يركبها من بين الذين يحضرون الدرس عادة ، فلما أراد النزول ، وأوقف رجله طرق سمعي ذلك الصوت ، فعرفت أنه هو ، وأخبرت جليسي به ، فكان كذلك !

وقد اتفق لي مراراً - ويتفق مثله لغيري - أنني وأنا في صدد تقرير مسألة يقوم بعض الحاضرين يريد أن يسأل ، فأشير إليه بأن تمهل ، فإذا فرغت منها قلت له : الآن فصل . فيقول : ما أردت السؤال منه قد حصل ! فأقول : أهذا هو الكشف ؟! فتل هذه الاجابة قد تقع تارة عفواً ، وتارة بقصد من المدرس الذي يحكم مركزه قد ينتبه لما لا ينتبه له الحاضرون فيعرف من علامات خاصة تبدوله من الذي يريد السؤال ما هو سؤاله فيجيبه قبل أن يسأل ! فيظن كثير من الناس أنه كشف أو إخبار عما يضر في نفسه ، وإنما هو الظن والفراسة ، ويستغل ذلك بعض الدجالين فيلقون في نفوس مريديهم أنهم يطلعون على الضائير ، وأنهم يطلعون القيب ، فيقبلون ذلك منهم ببساطة وصلافة قلب ، حتى أن الكثير منهم لا يسافرون ، ولا يأتون عملا بهمهم ، إلا بعد موافقة شيخهم عليه ، فكانه عندهم ( بكل شيء عليم ) . واقع المستعان . ن

ومنها من سلم له أصل الإيمان لكن وقع في البدع العملية ، ومنها من كان سلطان الشيطان عليه أشد فأوقعه في أشد من ذلك كما ترى الإشارة إلى بعضه في ترجمة رباح بن عمرو القيسي من ( لسان الميزان ) . ثم صار كثير من الناس يتحرون الغزلة والجوع والسهر لتحصيل تلك الآثار ، فقوي سلطان الشيطان عليهم ، ثم نقلت مقالات الأئمة الأخرى ومنها الرياضة وشرح ما تشمره من قوة الإدراك والتأثير ، فضعف هواتها إلى ما سبق ، ملصقين لها بالعبادات الشرعية ، وكثر تعاطيها من الحائضين في الكلام والفلسفة ، فمنهم من تعاطاها ليروج مقالاته المنكرة بنسبتها إلى الكشف والإلهام والوحي ، ويتدفع عن الإنكار عليه بزعم أنه من أولياء الله تعالى ، ومنها من تعاطاها على أمل أن يجد فيها حلاً للشكوك والشبهات التي أوقعه فيها التعمق في الكلام والفلسفة .

ومن أول من مزج التصوف بالكلام الحارث المحاسبي ، ثم اشتد الأمر في الذين أخذوا عنه فمن بعدهم ، وكان من نتائج ذلك قضية الحلاج ، ولعله كان في أقران الحلاج من هو موافق له في الجلة ، بل لعل فيهم من هو أوغل منه إلا أنهم كانوا يتكتمون ، ودعا الحلاج إلى إظهار ما أظهره حب الرياسة .

وكذلك مزج الفلسفة بالتصوف كان معروفاً عن بعض الفلاسفة الأقدمين ، وتجد في كلام الفارابي وابن سينا تنقفاً من ذلك .

وكذلك في كلام متفلسفي المغاربة كابن باجة وغيره . وهكذا الباطنية كانوا ينتحلون التصوف ، فلما جاء الفزالي نصب التصوف منصب الكلام والفلسفة والباطنية ، وزعم أن الحق لا يعدو هذه الأربع المقالات ، وقضى ظاهراً للتصوف مع ذكره كغيره أن طائفة من المتصوفة ذهبوا إلى الإباحة المحضة ، وفي ذلك نبذ الشرائع البتة ، ثم لم يزل الأمر يشتد حتى جاء ابن عربي وابن سبعين والتلمساني ، ومقالاتهم معروفة ، ومن تتبع ما كان عليه النبي صلى الله عليه وآله وسلم والصحابة وأئمة التابعين ، وما يصرح به الكتاب والسنة وآثار السلف ، وأنعم النظر في ذلك ، ثم قارن ذلك بمقالات هؤلاء القوم علم يقيناً أنه لا يمكنه إن لم يخالط نفسه

أن يصدق الشرع ويصدقهم ممّا ، وإن غلط نفسه وغالطته ، فالكذب ثابت في قرارها ولا بد .

هذا والشرع يقضي بأن الكشف ليس مما يصلح الاستناد إليه في الدين ، ففي ( صحيح البخاري ) من حديث أبي هريرة « سمعت رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يقول : لم يبق من النبوة إلا المبشرات ، قالوا : وما المبشرات ؟ قال : الرؤيا الصالحة » .

وورد نحوه من حديث جماعة من الصحابة ذكر في ( فتح الباري ) منها حديث ابن عباس عند مسلم وغيره ، وحديث أم كرز عند أحمد وابن خزيمة وابن حبان ، وحديث حذيفة بن أسيد عند أحمد والطبراني ، وحديث عائشة عند أحمد ، وحديث أنس عند أبي يعلى .<sup>(١)</sup>

وفيه حجة على أنه لم يبق مما يناسب الوحي إلا الرؤيا ، اللهم إلا أن يكون بقي ما هو دون الرؤيا فلم يعتد به ، فذل أن التحديث والالهام والفراصة والكهانة والكشف كلها دون الرؤيا ، والسري في ذلك أن الغيب على مراتب .

الأولى : ما لا يعلمه إلا الله ، ولم يعلم به أحداً أو أعلم به بعض ملائكته .

الثانية : ما قد علمه غير الملائكة من الخلق .

الثالثة : ما عليه قرائن ودلائل إذا تنبه لها الإنسان عرفه كما ترى أمثلة ذلك فيما يحكى من زكن إياس والشافعي وغيرهما ، فالرؤيا قد تتعلق بما هو من المرتبة الأولى لكن الحديث يقضي أنه لم يبق منها إلا ما كان على وجه التبشير فقط وفي معناه التحذير ، والفراصة تتعلق بالمرتبة الثالثة ، وببقية الأمور بالمرتبة الثانية ، وإنما الفرق بينها والله أعلم أن التحديث والالهام من إلقاء الملك في الخاطر ، والكهانة من إلقاء الشيطان ، والكشف قوة طبيعية غريبة كما يسمى في هذا العصر قراءة الأفكار .

نعم قد يقال : إن الرياضة قد تؤهل صاحبها لأن يقع له في يقظته ما يقع له في نومه فيكون الكشف ضرباً من الرؤيا .

(١) قلت : قد خرجتها وغيرها في « إرواء الغليل » ( ٢٥٣٩ ) ، وبعضها في « الأحاديث الصحيحة » ( ٤٦٨ ) ن .

وأقول : إن صح هذا فقد تقدم أن الرؤيا قصاراها التبشير والتحذير ، وفي الصحيح <sup>(١)</sup> « أن الرؤيا قد تكون حقاً وهي الممدودة من النبوة ، وقد تكون من الشيطان ، وقد تكون من حديث النفس » ، والتمييز مشكل ، ومع ذلك فالغالب أن تكون على خلاف الظاهر حتى في رؤيا الأنبياء عليهم الصلاة والسلام كما قص من ذلك في القرآن ، وثبت في الأحاديث الصحيحة ، ولهذه الأمور اتفق أهل العلم على أن الرؤيا لاتصلح للحجة ، وإنما هي تبشير وتنبيه وتصلح للاستئناس بها إذا وافقت حجة شرعية صحيحة كما ثبت عن ابن عباس أنه كان يقول بجمعة الحج لثبوتها عنده بالكتاب والسنة ، فرأى بعض أصحابه رؤيا توافق ذلك فاشتبهش ابن عباس .

هذا حال الرؤيا فقص عليه حال الكشف إن كان في مضاهها . فإما إن كان دونها فالأمر أوضح ، وتجبد في كلام المتصوفة أن الكشف قد يكون حقاً ، وقد يكون من الشيطان ، وقد يكون تخيلاً موافقاً لحديث النفس ، وصرحوا بأنه كثيراً مايكشف للرجل بما يوافق رأيه حقاً كان أو باطلاً ، ولهذا تجبد في المتصوفة من ينتسب إلى قول أهل الحديث ويزعم أنه يكشف له بصحة مذهبه ، وهكذا تجبد فيهم الأشعري والمعتزلي والمتفلس وغيرهم ، وكل يزعم أنه يكشف له بصحة مذهبه ، ومخالفه منهم لا يكذبه ولكنه يكذب كشفه ، وقد يكشف لأحدكم بما يوافق مقالات الفرقة التي ينتسب إليها ، وإن لم يكن قد عرف تلك المقالات من قبل ، كأنه لحسن ظنه بهم وحرصه على موافقتهم إنما تتجه همته إليهم فيقرأ أفكارهم وترتسم في مخيلته أهوالهم .

فالكشف إذن تبع للهوى ، فقايته أن يؤيد الهوى ويرسخه في النفس ويجول بين صاحبه وبين الاعتبار والاستبصار ، فكان الساعي في أن يحصل له الكشف ، إنما يسمى في أن

---

(١) قلت : المراد به ( الصحيح ) عند الإطلاق أحد ( الصحيحين ) ، وعلى هذا الاصطلاح جرى المصنف فيما سبق ، وهذا معناه أن الحديث عند أحدهما ، وليس كذلك ، وإنما أنه وهم في عزوه له ( الصحيح ) أو أنه تسامح في التعبير ، يعني أنه « وفي الحديث الصحيح » ، وليس في « الجامع الصحيح » ، وإنما أخرجه الترمذي وابن ماجه . ن

يظه الله عز وجل ، ولا ريب أن من التمس الهدى من غير السراط المستقيم مستحق أن يظه الله عز وجل ، وما يزعمه بعض غلاتهم من أن لهم علامات يميزون بها بين ما هو حق من الكشف وما هو باطل ، دعوى فارغة ، إلا ما تقدم عن أبي سليمان الداراني ، وهو أن الحق ما شهد له الكتاب والسنة ، لكن المقصود الشهادة الصريحة التي يفهمها أهل العلم من الكتاب والسنة بالطريق التي كان يفهمها بها السلف الصالح .

فأما ما عرف عن المتصوفة من تحريف النصوص بما هو أشنع وأفظع من تحريف الباطنية فهذا لا يشهد لكشفهم ، بل يشهد عليه أوضح شهادة بأنه من أبطل الباطل .

أولاً لأن النصوص بدالاتها المعروفة حجة فإذا شهدت ببطلان قولهم علم أنه باطل .

ثانياً لأنهم يعترفون أن الكشف محتاج إلى شهادة الشرع ، فإن قبلوا من الكشف تأويل الشرع ، فالكشف شهد لنفسه فمن يشهد له على تأويله ؟

وأما التحديث والإلهام ففي (صحيح البخاري) وغيره من حديث أبي سلمة عن أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لقد كان فيا قبلكم من الأمم محدثون فإن يكن في أمتي أحد فإنه عمر » . وأخرجه مسلم من حديث أبي سلمة عن عائشة ، وفيه « فإن يكن في أمتي منهم أحد فإن عمر بن الخطاب منهم » وجاء في عدة روايات تفسير التحديث بالإلهام .

وهذه سيرة عمر بين أيدينا لم يعرف عنه ولا عن أحد من أئمة الصحابة وعلمائهم استدلال بالتحديث والإلهام في القضايا الدينية ، بل كان يخفى عليهم الحكم فيسألون عنه ، فيخبرهم إنسان بنجر عن النبي ﷺ فيصرون إليه ، وكانوا يقولون القول ، فيخبرهم إنسان عن النبي ﷺ بخلافه فيرجعون إليه .

وأما الفراسة ، فإن المتفوس يمكنه أن يشرح لغيره تلك الدلائل التي تنبه لها ، فإذا شرحها عرفت ، فإن كانت مما يعتد به عملت بها لا بالفراسة .

## فصل

مهما يكن في المأخذين الحلفيين من الوهن فإننا لا نمنع أن يستند إليهما فيما ليس من الدين ولا يدفعه الدين ، بل لاندفع أن يكون فيها ما يوصل في كثير من ذلك إلى اليقين ، فإن الشرع لم يتكفل ببيان ما ليس من الدين . وكذلك لا نرى كبير حرج في الاستئناس بما يوافق المأخذين السلفيين بعد الاعتراف بأنها كافيان شافيان ، إذ لا يلزم من كفايتهما أن لا يبقى في غيرهما ما يمكن أن يستدل به على الحق ، وإنما المنوع الباطل هو زعم أنها غير وافيين ببيان الحق في الدين .

ولم يقتصر المتعمقون على هذا الزعم الباطل ، بل صاروا إلى عزلهما عن بيان الحق في العقائد البتة ، حتى آل بهم الضلال إلى نسبة الكذب إلى الرسل عليهم الصلاة والسلام ، بل إلى رب العالمين سبحانه وتعالى عما يقول الظالمون علواً كبيراً .



## الباب الثاني

### في تنزيه الله ورسله عن الكذب

المتعمقون يردون كثيراً من نصوص الكتاب والسنة في العقائد ، فمنهم من ردها مع تصريحه بأن كثيراً منها لا يحمل إلا المعاني التي يزعم أنها باطلة ، ويؤمن أن الشرع إنما أتى بها مجازاة لعقول الجمهور ليتمكن انقيادهم للشرع العملي .

ومنهم من زعم أنها غير صالحة للحجة في العقائد مطلقاً ، زاعماً أن ظهورها في معنى اعتقادي أو صراحتها فيه ، أو مبالغتها في تأكيدها ، كل ذلك لا يمكن أن يعلم به أن ذلك المعنى هو مراد المتكلم لدلالة النظر العقلي المتعمق فيه ، أو الكشف التصوفي على بطلان كثير من تلك المعاني في زعمه واحتمال مثل ذلك في الباقي .

ومنهم من لم يصرح بما مضى ولكنه قدم غيرها عليها وتعسف في تأويلها تعسفاً مخرجاً عن قانون الكلام ، أو اقتصر — مع زعمه أن المعاني المفهومة منها باطلة — على زعم أن لها معاني أخرى صحيحة لا حاجة إلى معرفتها .

فتحصل من كلامهم حملهم لتلك النصوص على الكذب ، أما القول الأول فواضح ، وأما الثاني فقريب منه كما يأتي ، وأما الثالث فيلزمه ذلك .

### تنزيه الله تبارك وتعالى عن الكذب

بما علم من الدين بالضرورة وشهدت به الفطر السليمة والعقول المستقيمة أن من المحال الممتنع أن يقع كذب من رب العالمين ، وكيف يتصور وقوعه منه ؟ وهو عالم الغيب والشهادة القادر على كل شيء ، الغني عن كل شيء ، الحكيم الحميد الذي له الحمد كله ، وإنما تجب في ذلك متأخرو الأشعرية . وكان الموضع لهم في التخبط ما ألزمهم به المعتزلة في مسألة القدر ،

— والخوض في القدر أم كل بلية — ولأمر ما ورد في الشرع النهي عن ذلك وشدّد فيه السلف .

وإيضاح هذا أن الأشعرية لما صار قولهم إلى أن العباد مجبورون على أفعالهم ، قال لهم المعتزلة : كيف يحجر الله تعالى خلقه على الكفر والفجور ثم يثاقبهم عليه ، وهذا قبيح ومفسدة والله تعالى منزّه عن القبائح ، وأفعاله مبنية على المصالح ، فاضطرب الأشعرية في هذا ثم لم يجدوا محيصاً إلا أن يجدوا هذين الأصلين ، فقالوا : الأفعال كلها سواء عند العقل لا يدرك منها حسناً ولا قبحاً ، والله عز وجل لا يفعل لشيء ، ولا لأجل شيء ، وإنما يفعل ما يريد ، وإرادته لا تعطل بشيء . البتة . فقال المعتزلة : فيلزمكم أن يجوز عقلاً أن يكذب الله تعالى ، فحاول بعض الأشعرية التملص من هذا الإلزام بوجهين :

الأول : أن الكذب نقص والله سبحانه منزّه عن النقص .

الثاني : أنه لو جاز لكان قديماً ، وما ثبت قدمه استحالة عدمه فيمتنع الصدق . فلم يرد بقية الأشعرية هذين الوجهين شيئاً .

أما الأول فلأنه لم يقدّم برهان عندهم — زعموا — على براءته تعالى من النقص ، ومن قال منهم بالبراءة ، إنما يقول به في الصفات لا في الأفعال ، فأما النقص في الأفعال فهو القبح العقلي الذي ينكرونه .

وأما الثاني فلأنه لو تم فإنه يختص بما يسمونه الكلام النفسي ، والتزاع إنما هو في الكلام اللفظي .

فصار الأشعرية إلى التذلم أنه يجوز عقلاً أن يقع الكذب من الله تبارك وتعالى ، ثم حاولوا القول بأنه وإن جاز عقلاً فلا يقع ، لأن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أخبر بأن كلام الله تعالى كله صدق . فقالت المعتزلة : إنما ثبت نبوة النبي بإخبار الله عز وجل بأنه صادق ، وذلك بإظهار المعجزة على يده إظهاراً مستلزماً لذلك الإخبار ، إذ هو بمنزلة أن يقول تعالى : صدق في دعواه أنني أرسلته . قالوا : فإن كان العقل يجوز وقوع الكذب من الله تعالى جاز أن يكون هذا الخبر كذباً ، فلا يكون مدعي النبوة نبياً ، فتجوزكم عقلاً أن يقع الكذب من الله تعالى



يلزمه أن لا تثبت نبوة محمد فكيف يكون لكم أن تحتجوا على نفي وقوعه بجهه ؟ أجب  
الأشعرية بأن دلالة المعجزة على صدق مدعي النبوة عادية ، وذلك أن الله تعالى أجرى العادة  
بخلق العلم بالصدق عقبها ، قالوا : « فإن إظهار المعجز على يد الكاذب وإن كان ممكناً عقلاً  
فمعلوم انتفاؤه عادة » .

قال المضد : « وقد ضربوا لهذا مثلاً قالوا : إذا ادعى الرجل بمشهد الجم الفغير أني رسول  
هذا الملك إليكم ، ثم قال للملك : إن كنت صادقاً فخالف عادتك وقم من الموضع المعتاد  
لك من السرير واقعد بمكان لا تعتاده ، ففعل كان ذلك بمنزلة التصديق بصريح مقاله ولم يشك  
أحد في صدقه بقرينة الحال ، وليس هذا من باب قياس الغائب على الشاهد ، بل ندعى في  
إفادته العلم بالضرورة العادية ، ونذكر هذا للتفهم » .

أقول : الذين شاهدوا المعجزات لم يوقنوا جميعاً بل بقي كثيرون منهم مرتابين ، وفي  
القرآن نصوص كثيرة تصرح بذلك ، وهذا يدفع أن يكون الله عز وجل أجرى العادة بخلق  
العلم بالصدق عقب المعجزة .

فإن قيل : الذين بقوا مرتابين إنما ارتابوا لعدم علمهم بأن ذلك فعل الله عز وجل بل  
جوزوا السحر .

قلت : فإذا لم يتعم العلم بالصدق إلا لمن علم أن ذلك فعل الله عز وجل فهذا نظير المشال  
الذي ذكره ، فلو فرضنا فيه أن ذلك الجم الفغير كانوا يعتقدون أن الملك لا يبالي أصدق أم  
كذب ولا أفضل ما تقتضيه الحكمة أم ما تأباه ، لم يحصل لهم بقيامه وعوده أدنى ظن ، فضلاً  
عن الظن الغالب ، فضلاً عن العلم ، فأما إذا كانوا يعتقدون أنه لا يفعل شيئاً لأجل شيء . فالأمر  
أشد . فثبت أن الذين يعلمون أن المعجزة من فعل الله عز وجل إنما يصدقون لاعتقادهم أن الله  
تعالى منزّه عن أن يقع منه كذب أو فعل مناقض للحكمة ، وهذا الاعتقاد هو مقتضى الفطر  
الزكية والعقول النقية وهو اعتقاد كل من يؤمن حق الإيمان بوجود الله تعالى وكمال علمه  
وقدرته حتى من الأشاعرة أنفسهم ، يعتقدون ذلك بمقتضى فطرتهم ، وإن أنكروه بالسنتهم .

## تنزيه الأنبياء عن الكذب

من المعلوم من الدين بالضرورة أن الأنبياء صادقون في كل ما أخبروا به عن الله عز وجل ، وأن من كذب نبياً في خبر من ذلك فقد كفر ، ومعلوم أن جميع ما أخبر به الأنبياء في شؤون الدين فهو إخبار عن الله عز وجل ، وهذا من الواضح عند المسلمين بحيث يستغني عن إيراد حججه .

فإن قيل : قد جوز بعض الناس أن يقول النبي في الدين باجتهاده ، ومن هؤلاء من جوز أن يخطئ النبي لكنه إن أخطأ نبه الله عز وجل فوراً ، واهل من يجوز من هؤلاء تأخير البيان إلى وقت الحاجة يجوز تأخير التنبيه إلى وقت الحاجة .

قلت : إن جاز الخطأ فإنما يخبر النبي بأنه يظن ، ومن قال : أظن كذا ، إنما أخبر بأنه يظن ، فإذا كان يظن ما ذكر فقد صدق ، فإن بان خطأ ظنه لم يُقَلَّ له : كذبت ، وإن قيل : كذب ظنك ، فأما الأمور الدنيوية فخير الأنبياء عنها إن تضمن خبراً عن الله عز وجل فكأن الأمور الدينية ، وإلا فالمعروف بين أهل العلم من المسلمين أن الأنبياء معصومون عن تعدد الكذب فيها ، وأورد على ذلك كلمات إبراهيم عليه السلام . وفي ( الصحيحين ) من حديث أبي هريرة مرفوعاً : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات . . . » فذكر تلك الكلمات ، وفي ( مسند أحمد ) من حديث ابن عباس نحوه ، وفي ( الصحيحين ) من حديث أنس مرفوعاً ذكر فرع الناس إلى الأنبياء . يوم القيامة يسألونهم الشفاعة ، فيأتون آدم فتوحاً إبراهيم فوسى فيعتذر كل من هؤلاء بتقصير كان منه في الدنيا ، فيذكر آدم أكله من الشجرة ، وموسى قتله النفس . وفيه في ذكر إبراهيم : « فيقول : لست هناكم - ويذكر خطيئته » . زاد مسلم : « التي أصاب فيستحيي ربّه منها » وفي رواية للبخاري في « كتاب التوحيد » : « فيقول : لست هناكم - ويذكر خطاياها التي أصابها » وفي أخرى : « ويذكر ثلاث كذبات كذبن » وفي ( الصحيحين ) من حديث أبي هريرة مرفوعاً وفيه من قول إبراهيم في عذره : « إن ربي قد غضب اليوم . . . » وإني قد كنت كذبت ثلاث كذبات » لفظ البخاري في تفسير سورة ( الإسراء ) ، ولفظ مسلم : « إن ربي قد غضب اليوم . . . » وذكر كذباته « وقد جاء

الحديث من رواية جماعة آخرين من الصحابة . فإطلاق الحليلين إبراهيم ومحمد عليهما الصلاة والسلام على تلك الكلمات « كذبات » يدفع أن تكون من المعارض التي لارائحة للكذب فيها . ويؤكد أنه نبينا . كان شديد التوقير لأبيه إبراهيم عليهما الصلاة والسلام ، صرح أنه قال : « نحن أولى بالشك من إبراهيم ... » وقيل له رجل : يا خير البرية ، فقال : « ذاك إبراهيم » فكيف يظن به أن يقول : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات » وهو يعلم أنها ليست من الكذب في شيء ، مع أنه تحرى في هذا الحديث الثناء على إبراهيم فينبه أنه لم يقع منه كذب إلا تلك الثلاث ثم قال : « ثنتين منهن في ذات الله عز وجل ، قوله : [ إني سقيم ] وقوله : [ بل فعله كبيرهم هذا ] ، وقال : بينا هو ذات يوم وسارة ( يعني امرأته ) إذ أتني على جبار من الجبارة .... » .

فإن قيل : قد يكون الكلام من تأكيد المدح بما يشبه الذم كقول النابغة :  
ولا عيب فيهم غير أن سيوفهم      بين فلول من قراع الكتاب

قلت : إننا يحسن مثل هذا حيث يكون المستثنى واضح الخروج من المستثنى منه ، وليس الأمر هنا كذلك ، وقد سماها في الحديث الآخر : « خطايا » ، ونظمها في سلك أكل آدم من الشجرة وقتل موسى للنفس ، وحكم إبراهيم بأنها تقصر به عن مقام الشفاعة ، وتتقضى إستحياءه من ربه لأجلها . وبالجملة فالجواب عن تلك الكلمات بأنها ليست بكذب كما ترى .  
وتم جواب آخر وهو أن تلك الكلمات وقعت من إبراهيم عليه السلام قبل نبوته ، كما أن قتل موسى للنفس كذلك ، فقد قص الله تعالى عنه أنه ذكّر بتلك الفعلة فقال : [ فعلتها إذاً وأنا من الضالين . فقررت منكم لما خفتكم فوهد لي ربي حكماً وجعلني من المرسلين ] الشعراء : ٢٠ - ٢١ .

وقريب من ذلك حال آدم ، فإن أكله من الشجرة كان في الجنة قبل النبوة المعتادة . وقد قال الله تعالى في القصة التي ذكر فيها قول إبراهيم : [ بل فعله كبيرهم ] ، وهي إحدى الكلمات : [ قالوا سمعنا فتى يذكرهم يقال له إبراهيم ... قال بل فعله كبيرهم ] الأنبياء : ٥٩ - ٦٣ .

والكلمة الثانية وهي قوله : [ إني سقيم ] ، كانت قبل ذلك .

فأما الثالثة وهي قوله : « هي أختي » ، فالظاهر والله أعلم أنها بعد ذلك ، لكن في سياق القصة ما قد يشمر بأنها كانت قبل النبوة ، فإطلاقهم عليه « فتى » ظاهر في أنه يومئذ لم يبلغ أربعين سنة ، فإن الفتى هو الشاب الحدث كما في ( المصباح ) ، وقد صرح كثير من أهل العلم أن الأنبياء إنما نبؤا بعد بلوغ كل منهم أربعين سنة كما وقع لنبينا عليه الصلاة والسلام ، وجزم به القاضي أبو بكر ابن العربي وآخرون ، وتأولوا ما في قصتي يحيى وعيسى ، وقال قوم : إن ذلك هو الغالب .

فإن قيل : فإن اثنتين من تلك الكلمات وقعتا في صدد دعوته قومه إلى التوحيد ، والثالثة يظهر أنها بعد ذلك ، فكيف يدعو قبل النبوة ؟

قلت : قد كان هداه الله تعالى من صباه بتوجيه نظره إلى الآيات الكونية ، قال الله عز وجل : [ وكذلك نرى إبراهيم ملكوت السموات والأرض وإيكون من المؤمنين . فلما جنَّ عليه الليل رأى كوكباً قال هذا ربي فلما أفلَّ قال لا أحب الآفلين ] . ثم ذكر القمر والشمس [ فلما أفلت قال يا قوم إني بريء مما تشركون . إني وجهت وجهي للذي فطر السموات والأرض حنيفاً وما أنا من المشركين . وحاجه قومه . . . ] الأنعام : ٧٥-٨٠ . فكان يحاج قومه بما هداه الله إليه بنظره .

فإن قيل : لو كانت تلك الثلاث قبل النبوة لذكر معها قوله : هذا ربي ، فإن هذه أشد . قلت : قد ذكر في بعض الروايات لكن قيل إنه خطأ من الراوي . وعلى هذا فقد يقال إنما لم تذكر تلك الكلمة لأنها كانت في الطفولة فيما قاله بعض أهل العلم ، وتلك الثلاث كانت بعد البلوغ . وفي هذا نظر ، فإن قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات » يعم الطفولة . وقد يقال : إنما لم يذكرها لأن إبراهيم لم يرد بها الإخبار ، وإنما أراد الاستفهام الإنكاري . وهذا القول حكاه ابن جرير عن بعض أهل النظر ، وردّه ، وروى عن ابن عباس ما ينص على أن الكلام على الإخبار وأن إبراهيم فعل ما وافق ذلك ، ولم يذكر عن أحد من السلف خلافه ، ومع هذا فن مال إلى هذا التأويل من أهل النظر

وجّهوه بأن إبراهيم أراد في نفسه الاستفهام ، وأراد في الظاهر إيهام قومه أنه موافق لهم ليكون ذلك أقرب إلى جرهم إلى الحق ، وعلى هذا فهذه الكلمة بل الكلمات أشد من تلك الثلاث ، والحديث السابق يأبى ذلك كما مر .

فإن قيل : أفليس الأنبياء معصومين عن الكفر مطلقاً ؟

قلت : ليس هذا بكفر في حكم الشرع ، فإن إبراهيم عليه السلام قال ذلك قبل أن تعرض عليه ، فضلاً عن أن تقوم عليه حجة بنظر ولا غيره وهو حريص على معرفة الحق ، بأدله وسعه في تحصيلها ، صادق العزم على اتباع الحق على كل حال ، ليس في نفسه شائبة هوى في غير الحق ، فإن كان ذلك في الطفولة كان الأمر أوضح .

فإن قيل : فعلى هذا أيضاً يبقى الإشكال بحاله أو أشد ، فإن قوله : « هذا ربي » يكون جهراً مخالفاً للواقع ظاهراً وباطناً ، وتلك الثلاث إن كان الحجة فيها مخالفاً للواقع ظاهراً فقط .

قلت : تلك الثلاث كانت عمداً أي أن إبراهيم كان يعلم أن الظاهر غير واقع ، وأما قوله : « هذا ربي » فخطأ محض غير مؤاخذ به <sup>(١)</sup> . والمتبادر من قولهم « لم يكذب فلان » نفى أن يكون وقع منه إخبار بخلاف الواقع يلام عليه ، وفي ( صحيح مسلم ) في أحاديث البكاء على الميت « فقالت عائشة : يغفر الله لأبي عبد الرحمن أما إنه لم يكذب ، ولكنه نسي أو أخطأ » وفي رواية « قالت : إنكم لتحذرون عن غير كاذبين ولا مكذبين ولكن السمع يخطئ » . وقولهم : « كذب فلان » المتبادر منه أنه تعمد أو أخطأ خطأ حقه أن يلام عليه ، ومن ذلك حديث « كذب أبو السنابل » وقول عبادة : « كذب أبو محمد » وقول ابن عباس : « كذب نوف » وما أشبه ذلك ، والكذب لغة هو مخالفة الحجة - أي

(١) هذا هو الجواب عن عدم ذكرها مع الثلاث ، ثم ظهر لي جواب آخر ، وهو أن قوله « هذا ربي » لم يكن إخباراً منه لغيره بل لعله لم يكن عنده أحد وإنما قال ذلك على وجه الاعتراف كالمخاطب لنفسه ، وجواب ثالث وهو أن القرائن تدل أنه إنما بنى على ظنه فكأنه قال : « أظن هذا ربي » ومن ظن أمراً فأعبر بأنه بظنه فهو صادق وإن أخطأ ظنه كما مر ويأتي إيضاحه . المؤلف .

ظاهرة الذي لم تنصب قرينة على خلافه - للواقع مطلقاً ، لكن اشد قبح الكذب وأن العمد أغلب من الخطأ كان قولنا : « كذب فلان » مشعراً بذمه فاقتضى ذلك أن لا يؤتى بذلك حيث ينبغي التحرز عن الإشعار بالذم . والمحمد لله الذي بنعمته تتم الصالحات .

هذا ، ولم يرد إبراهيم عليه السلام بقوله : [ هذا ربي ] ، رب العالمين ، وإنما بنى على ما كان يقوله قومه في الكواكب أن أرواح الملكة متعلقة بها مدبرة بواسطتها ما أقدرها الله عليه ، أو شافعة إليه ، ولما رأوا أن الكواكب لا تكون ظاهرة أبداً اتحنوا الأصنام تذكارات لها ولأرواحها ، وكانوا يعبدون الأصنام والكواكب تقرباً إلى تلك الأرواح ، ويقولون : إن الله رب الأرباب وإله الآلهة . وقد أوضحت هذا بدلائله من الكتاب والسنة وأقوال السلف والآثار التاريخية والمقالات في كتاب ( العبادة ) والله الحمد .

وعلى كل حال فتلک الكلمات إن ترجع أنها داخلة فيما يسمى كذباً فهي من أخف ذلك وأهونه ولنبنين ذلك في إحداها :

دخل إبراهيم ومعه امرأته ( سارة ) بلداً كان ملكه جباراً ، إذا سمع بامرأة جميلة أخذها فإن كان لها زوج بطش به ، فلما سمع الجبار بسارة أرسل إلى إبراهيم فسأله عنها فخاف أن يقول : امرأتي ، فيبطش به ، وأن يقول : أجنبية عني ، فيقال : فما شأنك معها ؟ فقال : هي أختي ، وأراد الإخوة الدينية . فإطلاق أخ وأخت في الأخوة الدينية شائع ذائع ، فاحتمال الخبر للمعنى الواقع قريب كما ترى ، ومع ذلك فهناك قرينة من شأنها إذا تبه لها المخاطب أن توهن الظاهر ، وهي أن تلك الحال يحتاج من وقع في مثلها إلى التورية وإيهام خلاف الواقع ليدفع عن نفسه الظلم ، ويدفع عن مخاطبيه الوقوع في الظلم ، ولا تترتب على ذاك الإيهام مفسدة ، فقد يقال : إن هذه الحال إذا نُظِرَ إليها على هذا الوجه ولوحظ أن الخبر محتمل احتمالاً قريباً لغير ظاهره صار الخبر مجحلاً محتملاً لكل من المعنيين على السواء ، فعلى هذا لا يكون كذباً . لكن قد يرد على هذا أن تلك الحال إذا لوحظت إنما تقتضي أن من وقع فيها قد يترخص في الكذب ، فالاعتداد بها لا يجرى . الخبر عن اسم الكذب ، ألا ترى أنه لو علم الجبار بالواقع لكان له أن يقول لإبراهيم : لم كذبت ؟

وعلى كل حال فالأحاديث أطلقت على تلك الكلمات : كذبات ، فإن كانت كذلك حقيقة فقد يتعين أنها كانت قبل النبوة كما مر ، وإلا فسواء أكانت قبلها أم بعدها فالأحاديث صريحة في أنها — بالنظر لما فيها من شبه الكذب — هي مما يعد وقوعه من مثل إبراهيم عليه السلام خطيئة ، فينبغي أن لا يكون وقع مثلها فضلاً عما هو أشد منها من محمد صلى الله عليه وآله وسلم لأنه مبعوث إلى الناس كافة من حين بعث إلى يوم القيامة فالعناية بشأنه آكد ، وهذا هو الواقع .

أما قبل النبوة فقد شهد له أعداؤه بالصدق والأمانة حتى سموه « الأمين » ، ولم يستطيعوا مع إسرارهم في عداوته ، واضطرارهم إلى صد الناس عن أتباعه ، أن يذكر أحدهم أنه كذب أو وقع منه ما يشبه الكذب ، وقد سأل هرقل أبا سفيان أشد المشركين عداوة للنبي صلى الله عليه وآله وسلم يومئذ وأحرصهم على أن يعيبه كما يعلم من سياق القصة في أوائل ( صحيح البخاري ) وغيره ، قال هرقل : فهل كنتم تتهمونوه ( يعني النبي صلى الله عليه وآله وسلم ) بالكذب قبل أن يقول ما قال ؟ ( يعني قبل النبوة ) قال أبو سفيان : لا ، ثم قال هرقل : فقد أعرف أن لم يكن ليدرك<sup>(١)</sup> الكذب على الناس ويكذب على الله . وقال الله تبارك وتعالى لرسوله : [ قد نعلم إنه ليحزنك الذي يقولون فإنهم لا يكذبونك ولكن الظالمين بآيات الله يجحدون ] الأنعام : ٣٣ .

يعني والله أعلم لا ينسبونك إلى تعدد الكذب ، وهذا بين واضح من كلماتهم ، كقولهم : « مجنون » أي لا يعقل ما يقول ، « كاهن » أي تلقي إليه الشياطين ما تلقي فيحسبه من عند الله . فأما قولهم : « شاعر » فقصدها به توجيه بلاغة القرآن . وأما قولهم : « ساحر » فقصدها به توجيه المعجزات ، ومنها بلاغة القرآن وعجزهم عن معارضته . فإن كان في كلماتهم ما فيه ذكر تعدد الكذب فذاك من باب اللجاج الذي يعرف قائله قبل غيره أنه لا ينبغي بطلانه على أحد وإنما اعتنى القرآن بحكاية ذلك وإبطاله إبلاغاً في إقامة الحجة ، وليبين للناس أنه لا شبهة لهم إلا مثل ذلك اللجاج ، وهذا مثل ما قصه الله عز وجل من قول بعض

(١) أي ليدرك ويترك . م ع

اليهود<sup>(١)</sup> : [ ما أنزل الله على بشر من شيء ] ، قال الله تعالى : [ قل من أنزل الكتاب الذي جاء به موسى نورا وهدى للناس تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا وعلمتم ما لم تعلموا أنتم ولا آباؤكم قل الله ثم ذرهم في حوضتهم يلمعون ] الأنعام : ٩١ حمل اللجاج ذلك اليهودي على أن جعل أساس دينه على حد قول الشاعر :

اقتلوني ومالكاً واقتلوا مالكاً معي

وفي ( جامع الترمذي ) و ( تفسير ابن جرير ) وغيرهما بسند رجاله رجال ( الصحيح )<sup>(٢)</sup>

(١) هذا قول بعض المفسرين مستحسناً على ذلك برد الله عليه بإنزال التوراة التي يترفنون بها . ولكن السياق والأسلوب يدل على أن ذلك من قریش ، ورد الله عليهم بإنزال التوراة من باب الانعام بما لا يمكن رده ، ففخرة التوراة وأنها كتاب الله ما لم يجعله قریش ، فالحجة قائمة على جاحد الوحي من قریش بشهرة التوراة وأنها كتاب الله واعتراف جمهور الناس بذلك من يهود ونصارى وعرب وعجم . أفاده المحقق ابن القيم في بعض كتبه . م ع

يقول المؤلف : جمهور المفسرين على أن القائلين ببعض اليهود ، وهو المنقول من ابن عباس من رواية علي بن أبي طلحة ، وسيأتي في تفسير ( قل هو الله أحد ) رأي الشيخ في روايته ، وعن عكرمة وسعيد بن جبلة وغيرهم بن كعب القرظي والسدي وغيرهم ، ويعينه أو يكاد قوله تعالى « تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا منها » هكذا قرأها جمهور القراء ، وقرأها ابن كثير وأبو عمرو بالياء على الالتفات ، وأما القول بأن القائلين من قریش فنقل من مجاهد واختاره ابن جرير وقال « والأصوب من القراءة في قوله ( يجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا ) أن يكون بالياء لا بإاء » كذا قال ، واستبعد أن يقول بعض اليهود ذلك القول ليس في محله لأن اليهود هت وقد قالوا « يد الله مغلولة » وقالوا « إن الله فقير ونحن أغنياء » فآقتلهم الله أنى يؤفكون ، وأما السياق والأسلوب فلا يقاوم دلالة « تجعلونه قراطيس تبدونها وتخفون كثيرا منها » . على أنه لا مانع من الجمع بين الوجهين ، القائل من اليهود ، وقریش توافقه على ذلك القول . والله أعلم .

(٢) قلت : لكن هذا السند ينتهي إلى فاجية بن كعب ، وهو تابعي يروي عن علي ، فالقصة مرسله ، بيد أن الترمذي قد وصله في إحدى روايته وكذا الحاكم ( ٣١٥ / ٢ ) عنه عن علي . وقال الحاكم : « صحيح على شرط الشيخين » . وأقره ابن كثير ، ورده الذهبي في « التلخيص » بقوله : « قلت : ما خرجنا لنا جنية شيئا » .

قلت : وأيضا فقد قال الترمذي عقب الطريق الأول المرسل :

« وهذا أصح » .



عن ناجية بن كعب قال : « قال أبو جهل للنبي ﷺ : إنا لانكذبك ، ولكن نكذب الذي جئت به » . وفي رواية : « ما نتهمك ، ولكن نتهم الذي جئت به » . وفي ( تفسير ابن جرير ) وغيره عن السدي قصة وقعت قبيل بدر وفيها : « فخلا الأخنس بأبي جهل فقال : يا أبا الحكم .... فقال أبو جهل : ويحك ، والله إن محمداً لصادق ، وما كذب محمد قط ، ولكن إذا ذهب بنو قصي باللواء والحجابه والسقاية والنبوة فإذا يكون لسائر قريش ؟ » . وأما بعد النبوة فالأمر أوضح ، فمن المشركين من كان مرتاباً فيما جاء به النبي ﷺ ، ومنهم من استيقنت نفسه ولكنهم عاندوا ، وكلا الفريقين عرفوا من حاله ﷺ سابقاً ولاحقاً أنه لا مجال لاحتمال تعدد الكذب ، وأن اتهامه بذلك مكابرة مفضوحة إلى حد أنهم رأوا أن أقرب منها أن يقولوا : مجنون ، مع علمهم وعلم كل من عرف النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه أعقل الناس .

وفي ( المستدرک ) ج ٣ ص ٤٥ ، وغيره في قصة ابن أبي سرح لما جئ به إلى النبي ﷺ ليبايعه « فرفع رأسه فنظر إليه ثلاثاً [ ثم بايعه ] ثم أقبل على أصحابه فقال : أما كان فيكم رجل رشيد يقوم إلى هذا حين رأي كفت يدي عن بيعته فيقتله ؟ فقالوا : ما ندرى يا رسول الله ما في نفسك ، ألا أومأت إلينا بعينك ؟ فقال : إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأمين » . (١) وجاءت قصة أخو في رجل من المشركين كان شديداً على المسلمين فنذر أحدكم قتله ، ثم جاء المشرك ليسلم ، فكف النبي ﷺ عن مبايعته مراراً ، ثم بايعه ، فقال الناذر : إني نذرت . . . . . القصة ، وفيها أيضاً : « إنه لا ينبغي لنبي أن تكون له خائنة الأمين » .

فقد كان النبي ﷺ يجب قتل الرجلين إما لأنه قد سبق منها من شدة الكفر

(١) قلت : قال الحاكم عقبه « صحيح على شرط مسلم » . ووافقه الذهبي . قلت : وفيه أحمد بن الفضل وهو صدوق في حفظه شيء . عن أسباط بن نصر ، وهو صدوق كثير الخطأ ، كما في « التقريب » . وهما من رجال « الميزان » للذهبي ، والآخر من « الضعفاء » له . ومن هذا الوجه أخرجه أبو داود أيضاً ( ٢٩٨٣ و ٤٣٥٩ ) والنسائي ( ١٧٠/٢ ) وإلى هذا وحده عزاه الحافظ في « النتج » ( ١٦٠/٦ ) وصكت عليه ، وما بين المكوفين ، إنما وضعه المصنف بينهما إشارة إلى أنها ليست في « المستدرک » ، وإنما هي منه من ذكرنا بلفظ « فبايعه » . ثم خرجت للحديث شاهداً حسناً في « الصحيح » ( ١٧٢٣ ) . ن .

والإسراف ما أحب النبي ﷺ أن ينالها عقابه في الدنيا والآخرة كما قص الله تعالى من دعاء موسى وهارون على آل فرعون : [ ربنا اطمس على أموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الأليم ] يونس : ٨٨ .

وإما المعنى آخر يعلم بالتدبر وكأنه ألطف من هذا . فقد أحب ﷺ قتل الرجلين ، لكن كره أن يصرح بالأمر بذلك في تلك الحال لئلا يتحدث الناس أن محمداً يقتل من جاءه تأثباً ، فأما إذا قتل بدون أمر جديد منه فإنه يقال : إنها قتل بدون أمره ، وكره أن يومض لأن الإيماض من شعار أهل الغدر ، والغدر لا ينبغي للأنبياء .

أقول : فإذا لم ينبغ للأنبياء الإيماض في الحق لأنه في الجملة من شعار أهل الغدر فكيف ينبغي لهم <sup>(١)</sup> الكذب وهو نفسه قبيح مذموم ؟ ! .

وقال ابن حجر في ( الفتح ) في شرح « باب الكذب في الحرب » : « قال النووي : الظاهر إباحة الكذب حقيقة في الأمور الثلاثة ، لكن التعريض أولى . . . ولا يعارض ذلك ما أخرجه النسائي . . . في قصة عبد الله بن سعد بن أبي سرح . . . ثم قال ابن حجر : « والجواب المستقيم أن نقول : المنع مطلقاً من محضات النبي ﷺ فلا يتعاطى شيئاً من ذلك وإن كان مباحاً لغيره ، ولا يعارض ذلك ما تقدم من أنه كان إذا أراد غزوة ورى بغيرها ، فإن المراد أنه كان يريد أمراً فلا يظهمه ، كأن يريد أن يغزو جهة الشرق فيسأل عن أمر في جهة الغرب ويتجهز للسفر . . . » .

أقول : كان صلى الله عليه وآله وسلم إذا أراد غزوة شرع في التجهز وأمر أصحابه بذلك ، فقد تكون هناك قرينة تشعر بالجهة التي يريد ، وقد يكون هناك جاسوس لأهل تلك الجهة ، فإذا رأى التجهز وعرف تلك القرينة أسرع فأنذرهم فتحرزوا ، فكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم

(٤) كذا الأصل ، ولا غبار عليه في الأسلوب العربي : ففي القرآن : ( وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً ) وفيه ( وما علمناه الشعر وما ينبغي له ) . أي لا يجوز ، فلا أدري ما الذي بدا لفضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق من هذه الكلمة « ينبغي لهم » حتى كتب في الأصل فوقها كالمصحح لها « يجوز عليهم » ، مع أن المعنى واحد ، واللفظ على الأسلوب القرآني فهو أنصح . ن

أَفَلَا تَتَّقُونَ . فذلِكُم الله ربُّكُم الحقُّ فإذا بعد الحقِّ إلَّا الضلال فأنتي تصرفون ] . يونس ٣١ - ٣٢ .

وقوله تعالى : [ قل الحمد لله وسلام على عباده الذين اصطفى الله خيرٌ أمَّا يُشركون . أمَّن خلق السموات والأرض وأنزل لكم من السماء ماء فأنبتنا به حدائق ذات بهجة ما كان لكم أن تنبتوا شجرها . إله مع الله بل هم قوم يعدلون ] الآيات - النمل ٥٩ - ٦٠ .

وقوله تبارك اسمه : [ قل لمن الأرض ومن فيها إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل أفلا تذكرون . قل من ربُّ السموات السبع وربُّ العرش العظيم . سيقولون لله قل أفلا تتقون . قل من بيده ملكوت كل شيء . وهو يُجير ولا يُجير عليه إن كنتم تعلمون . سيقولون لله قل فأننى نُسجرون . بل أتيناكم بالحق وإنهم لكاذبون . ما اتخذ الله من ولدٍ وما كان معه من إله إذا لذهب كل إله بما خلق ولولا بعض سبجان الله عما يصفون . عالم الغيب والشهادة فتعالى عما يشركون ] . المؤمنون - ٨٤ - ٩٢ .

الآيات في هذه المواضع وأمثالها مسوقة لإقامة الحجة على المشركين الذين يتخذون من دون الله تعالى وبغير سلطان منه أولياء يعبدونهم أي يخضعون لهم طلباً للنفع الغيبي ، فالقرآن يبين أن مناط استحقاق العبادة أن يكون المعبود مالِكاً للتدبير الغيبي قادراً مختاراً أن ينفع به ويضر كما يشاء لا على وجه الطاعة منه لمن هو أعلى منه ، ولا مقتوراً إلى إذن خاص بمن هو أعلى منه ، فإن هذا الملك هو الذي يكون خضوع من دونه له سبباً لأن ينفعه ، وإعراضه عنه مظنة أن يضره ، فحينئذ يحق لمن دونه أن يخضع له . فأما من ليس كذلك فلا يمكن أن ينال من دونه منه نفع ولا ضرر . نعم إن الله عز وجل يأمر الملكة بما يريد فيفعلونه ويأذن لهم في الشفاعة لمن يحب فيشفعون وهم كما قال تعالى : [ عبادٌ مكرمون . لا يسبقونه بالقول وهم بأمره يعملون . يعلم ما بين أيديهم وما خلفهم ولا يشفعون إلا لمن ارتضى وهم من خشيته مشفقون ] الأنبياء : ٢٦ - ٢٨ .

فإذا أمرهم سبحانه بنفع عبد فعلوا ذلك طاعةً لربهم فقط . وإذا أذن لهم في الشفاعة شفعوا رغبة في رضا ربهم ، ولو فرض أنهم لم يشفعوا بعد الإذن فلم يأذن لهم ربهم إلا وقد ج ٢-١٨م - التنكيل - ٢٧٣ -

ارتضى الأمر الذي أذن لهم أن يشفعوا فيه فهو كائن لا محالة وإن لم يشفعوا ، وبهذا يتضح يقيناً أن سؤال العبد من الملائكة أو خضوعه لهم عبث من جهة وسبب لغضب الله عز وجل على السائل ، فتغضب الملائكة لغضب ربهم من جهة أخرى . ولو كان الملائكة يتصرفون بأهوائهم لاختلفوا ، إذ قد يهوى هذا نصر أحد الجيشين المقتتلين ويهوى الآخر نصر الجيش الآخر فيعمل كل منها بحسب هواه ، ويبدل جهده في التصرف بكل ما يمكنه ، هذا مع عظم قوة الملائكة وقدرتهم ، فتختل الأمور ويفسد النظام ، قال الله عز وجل : [ لو كان فيها إلهة إلا الله لفسدت ] الأنبياء : ٢٢ . وقال تعالى : [ ولو اتبع الحق أهواءهم لفسدت السموات والأرض ومن فيهن ] المؤمنون : ٢١ . ولما أذن الله عز وجل للبشر إذناً قديراً عاماً في عمل ما يريدون - لأن مقصود التكليف لا يتم في حقهم إلا بذلك جعل قدرتهم محدودة ، فيقع من الفساد ما يناسب قدرتهم كما هو مشاهد ، وكلما زادت قدرتهم بواسطة الآلات والمخترعات زاد الفساد كما تراه في هذا العصر ، ولولا أن الله عز وجل يكفكف شدة ذلك بقدره لكان الفساد أعظم ، قال تعالى : [ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت الأرض ] البقرة : ٢٥١ .

وإن كان الله عز وجل يأذن لأرواح الصالحين الموتى بأمر يتعلق بالأحياء فلن يكون حال الأرواح إلا كحال الملائكة سواء ، بل الأرواح أولى بأن لا يؤذن لها في التصرف <sup>(١)</sup>

(١) والحق أن الأرواح بعد في قبضة الواحد القهار لاتصرف لهم في شؤون الأحياء بل قد انقطع عنهم كما في الحديث : « إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلا من ثلاث صدقة جارية أو علم ينتفع به أو ولد صالح يدعو له » وهذه الثلاثة الباقية له بعد موته هي آثار أعماله في الحياة قبل موته فليست عملاً له بعد الموت . وقال تعالى : ( الله يتوفى الأنفس حين موتها ) والتي لم تمت في منامها [ فيمسك التي قضى عليها الموت ] ويرسل الأخرى إلى أجل مسمى . فالذي مات أمسك في قبضة القهار ، بخلاف الحي الذي أرسل إلى أجل مسمى . وما فتح الشرك على من أشركوا بالأموات والصالحين إلا اعتقادهم فهم أنهم يفعلون بعد موتهم مثل ما كانوا يفعلون في حياتهم أو أشد وأقوى على سبيل الكرامة بزعيمهم ، فتوكلوا على الأموات وصعدوهم ونسوا الحي القيوم فلم يتكلموا عليه ولم يخلصوا له العبادة كما هو مشاهد من أحوال عباد القبور والمقتصرين لهم في شرق الأرض وغربها . والله المستعان اه كتبه محمد عبد الرزاق .

يقول المؤلف : إنما فرضت الإذن للأرواح فرضاً ، وأوضحتم أنه على فرضه فلي يكون حالها إلا -

بأهوائها ، فإنها في غير دار تكليف لا تخشى عقوبة على ما يقع منها بخلاف الملئكة ، وبعض المسلمين يتردد في عصمة بعض الملئكة ، والقاتلون بالعصمة يقولون بالتكليف مع شدة الحشية كما تقدم في بعض الآيات السابقة والمشركون الذين يزعمون أن الملئكة يتصرفون بأهوائهم ، يزعمون أنهم غير معصومين ، بل يجعلون حالهم كحال البشر مع عظم القدرة ، ويقولون كما أن للإنسان أن يسأل إنساناً آخر أغني أو أقدر منه ويخضع له ، فكذلك له أن يسأل الملئكة ويخضع لهم لأنهم يعملون ما يشاؤون ، ويشاؤون ما يهرون كالبحر وقدرتهم أعظم ، وهذا الشرك يوجد في بعض مشركي الهند وغيرهم ، وعليه كان أكثر الأمم المشركة . أما مشركو العرب فإنهم قلدوا غيرهم من الأمم في الشرك العملي فقط كما تقدم في الآيات ، إلا أنهم كانوا عندما يسألون عن ذلك يتشبثون بالشفاعة فقط ، مع تردد فيها ، ولما حاجتهم القرآن لم يبق بأيديهم إلا الشغب حتى أنقذهم الله عز وجل ، وبالجملة فكان شركهم يكاد يكون عملياً فقط . وإذا تأملنا ما وقع فيه عامة المسلمين في القرون المتأخرة وجدناه أشد جداً مما كان عليه مشركو العرب . فإننا لله وإنا إليه راجعون .

وأما البشر الأحياء فقدرتهم معروفة ولا تكون لهم قدرة غير عادية ، نعم قد يتفق قدرة عادية غريبة كما يقع لبعض المرتاضين والسحرة وسياقي الكلام فيها ، فأما معجزات الأنبياء وكرامات الأولياء فليست بقدرتهم ولا في ملكهم ، قال الله عز وجل لمحمد صلى الله عليه وآله وسلم : [ وما رميت إذ رميت ولكن الله رمى ] . وكان الصحابة إذا احتاجوا إلى نفع

- كحال الملئكة في أن تصرفها إنما يكون تنفيذاً لما يأمر الله عز وجل ، وكما أن ثبوت ذلك التصرف للملئكة لا شبهة فيه لمن يمدحهم فكذلك الأرواح . وهذا واضح جداً وهو أقطع لنزاع من بسط الكلام في ففي التصرف البتة . وفي ( كتاب الروح ) لابن القيم ما يؤخذ منه أنه يثبت للأرواح تصرفاً في الجملة ، وسميت بعض الأرواح يستعظم ذلك ، كأنه يرى أن ذلك يروج شبهة دعاء الموتى . ولا أشك أن هذا لم ينب عن ذهن ابن القيم ، ولكنه يعلم أن الشبهة إنما تروج إذا أثبتنا للأرواح تصرفاً بأهوائها ، فأما ما كان من قبيل تصرف الملئكة فلا ، وما ذكره الشيخ من انقطاع العمل حق ، لكن لابن القيم أن يقول قد تحب الأرواح أن تعمل عملاً في طاعة الله عز وجل نلذذاً بالطاعة كصلاة الأنبياء ليلة الامراء ونحو ذلك فيكون ذلك التصرف في حقها من جملة النعم التي تلتذ به نفسه ولا تشاب عليه ، وعلى كل حال فإنما فرضت فرضاً ، ليس فيه أدنى متشبث لدعاة الموتى فتدبر .

غبي إنما يسألون النبي صلى الله عليه وآله وسلم الدعاء كما في الاستسقاء ، وقلة الأزواد في السفر ، وغير ذلك ، والدعاء داخل في المقدورات العادية كما لا يخفى . وكانوا إذا بعدوا عنه فاحتاجوا أن يراجعوه في شيء كتبوا إليه أو أرسلوا على ماجرت به العادة ، فإذا لم يمكن ذلك قال أحدهم : اللهم أخبر عنا رسالك ، كما قال عاصم بن ثابت ، وجاء نحوه عن حبيب ابن عدي ، وما يحكى عنه مما يخالف ذلك لا يثبت ، ولو ثبت وجب حمله على المعنى المعروف . ودعاؤهم مرجو الإجابة وليس ذلك بحتم ، قال الله عز وجل أنبيه صلى الله عليه وآله وسلم : [ إنك لا تهدي من أحببت ولكن الله يهدي من يشاء ] ، وقال سبحانه : [ وإن كان كبر عليك إعراضهم فإن استطعت أن تبغني نفقاً في الأرض أو سُلماً في السماء فتأتيهم بآية ولو شاء الله لجمعهم على الهدى فلا تكونن من الجاهلين ] الأنعام : ٣٥ والنصوص في هذا المعنى كثيرة .

وأما الجن فإنه مأذون لهم إذناً قدرياً عاماً في الوسوسة لبني آدم ، وذلك كالأمر الطبيعي لهم ، إنما يُستدعى بمعية الله عز وجل والنفلة عن ذكره ، ويُستدفع بطاعته سبحانه والنهوض به . فأما أن ينفعوا الناس أو يضرهم فلو كان مأذوناً لهم فيه إذناً قدرياً عاماً يشبه الإذن للناس ، لفسدت الدنيا ، فإن كان قد يقع شيء من ذلك فلما يكون بإذن قدري خاص لا يفسد قواعد الدنيا ، والإنسان لا يحتاج إلى الرغبة إليهم لتحصيل شيء من ذلك لأن الله عز وجل قد أغنى الناس بالأسباب العادية ، وبدعائه سبحانه ، أو ليس أن تسأل المالك الحقيقي القادر على كل شيء أقرب وأولى من أن تسأل جنياً على أمل أن يأذن له الله عز وجل إذناً قدرياً خاصاً في فعل مطلوبك ؟ فإن فرض أن إنساناً رغب إلى الجن فحصل له نفع أو اندفع عنه ضرر فذلك بمنزلة من يتقرب إلى المشركين بالسجود لأصنامهم ونحوه ، فإنهم قد ينفعونه وليس ذلك بعذر له ، بل الأمر أبعد فإن المشركين مأذون لهم إذناً قدرياً عاماً في النفع والضرر على ماجرت به العادة .

وحال السحر كحال الجن قال الله عز وجل : [ وما هم بضارين به من أحد <sup>(١)</sup> إلا بإذن

(١) في الأصل ( به أحدا ) . ن

الله [ أي والله أعلم إذناً قدرياً خاصاً وإثماً يقع ذلك نادراً ، نعم قد يعد من السحر ما هو مبني على سبب عادي غريب كالتنويم المغناطيسي ، وما يقع لبعض المرتاضين من التأثير بالهمة فيحسبه الجاهل كرامة .

هذا وإذا أمر الله عز وجل بطاعة أحد أو الخضوع له أو بفعل هو في الصورة مخضوع له ففعل المأمور ذلك طلباً للنفع الغيبي من الله عز وجل فهذه عبادة لله عز وجل ، وهذا كسجود الملكة لآدم ، وهكذا تعظيم المسلمين لحرمات الله عز وجل كاستقبال الكعبة <sup>(١)</sup> والطواف بها وتقبيل الحجر الأسود ، وغير ذلك مما أمرهم الله به ففعلوه طاعة لله عز وجل مجاوزين ما حده لهم ، وكذلك توقير النبي وإكرام الأنبياء وأهل العلم والصلاح بدون مجاوزة ما حده الله تعالى من ذلك .

والحاصل أن الخضوع طلباً للنفع الغيبي عبادة . فإن كان عن أمر من الله تعالى ثابت بسلطان فهو عبادة له سبحانه ولو كان في الصورة لغيره كالكعبة ، وإلا فهو عبادة لغيره . ويتعلق بهذا الباب مباحث عديدة قد بسطت الكلام عليها في كتاب ( العبادة ) <sup>(٢)</sup> وإنما ذكرت هنا شذرة منه .

وأصل المقصود هنا تفسير الآية فأقول : إن القرآن يذكر التدبير الغيبي جملة أو يذكر بعض أنواعه تفصيلاً ، ويبين أن المالك له القادر عليه المختار فيه بدون توقف على أمر آمر أو إذن آذن أو تسليط مسلط ، هو الله وحده لا شريك له ، وأن ذلك هو مناط استحقاق العبادة ، فإذا كان سبحانه هو المتفرد بذلك فهو المتفرد باستحقاق العبادة . فتدبر الآيات المتقدمة تجدها على ما وصفت ، وتدبر آيات الشورى التي فيها [ ليس كئله شيء ] تجدها من هذا القبيل ، فإذا كان الأمر هكذا فالظاهر أن المراد بقوله : [ ليس كئله شيء ] نفني

(١) تعظيم المسلمين لحرمات الله واستقبال الكعبة والطواف بها وتقبيل الحجر الأسود ليس كل ذلك من الخضوع لغير الله وطاعته بل هو خضوع لله وطاعة له بهذا العمل . م ع

(٢) كتاب من تأليف استقرأت فيه الآيات القرآنية ودلائل السنة والسيرة والتاريخ وغيرها لتحقيق ماهي العبادة ، ثم تحقيق ما هو عبادة لله تعالى ما هو عبادة لغيره يسر الله نشره . المؤلف

المثل فيما ذكر في السياق من أنه تعالى يحیی الموتى وأنه على كل شيء قدير ، وأن إليه الحكم وأنه فاطر السموات والأرض إلى غير ذلك . وجماع ذلك كله ملك التدبير الغيبي والقدرة عليه والاختيار فيه على ما تقدم وصفه ، والمقصود بذلك اثبات أنه لا إله إلا الله .

وهب أنه يسوغ حمل قوله : [ ليس كمثل شيء ] على ما يخالف تلك الظواهر التي يفرد منها المتكلمون فهو احتمال مرجوح ، و هبه مساوياً أو راجحاً فهل يصح أن يعتد بها قرينة تصرف عن ظواهر تلك النصوص التي لا تخصي ، منها الظاهر البين ، ومنها الصريح الواضح ، ومنها المؤكد المثبت ، ومعها عقل المخاطبين الأولين من الصحابة وغيرهم وجمهور الناس ؟ وهل هذا إلا قلب للمعقول الواضح ؟

هذا والقائلون بأن ذات الله تعالى مجردة أكثرهم يثبتون أو يجوزون وجود ذات كثيرة مجردة من عقول ونفوس وأرواح وغيرها أفليتدبر من له عقل أليسوا أولى بزعم أن الله عز وجل مثلاً بل أمثالاً ممن لا يقول بالتجرد المحض الذي يزعمونه ؟ فإن الذوات المخلوقة غير المجردة تتفاوت تفاوتاً عظيماً جداً فما الظن بذات الخالق تبارك وتعالى ؟ فأما المجردة على فرض وجودها فكيف يعقل التفاوت العظيم بينها حتى تكون هذه ذات رب العالمين وهذه ذات روح بعوضة ؟ وما قيل إن التجرد أمر عديم لا يدفع ذلك ، على أنه عندهم براءة لأمر وجودي احتسب إليه ، لأنه ليس في اللغات لفظ يدل على ذاك المعنى ، لأن اللغات تابعة للمعقول الفطرية ، والمعقول الفطرية لاتعقل وجود ذات مجردة ذاك التجرد ، وإنما تعبر عن ذاك المعنى بقولها : « معدوم » (١) .

قال السلفي : وأقتصر من النظر في تلك الآية على ما ذكرت راجياً أن يكون فيه الكفاية لمن لم يستحوذ عليه الهوى ، فأما من حتم على قلبه فلا مطمع فيه . والله الموفق .  
وأما اسم الله تعالى « الواحد » فلفظ « واحد » يراد به في اللغة ما يقابل المتعدد ومن تتبع مواقع في القرآن وغيره من الكلام العربي الفصيح وجدده يأتي وصفاً لموصوف ويكون هناك شيء محكوم عليه بالموصوف مع وصفه ، فعدم التعدد يكون للمحكوم عليه باعتبار

(١) يأتي لهذا مزيد في مسألة الجهة . المؤلف



الموصوف . قال الله تعالى : [ كان الناس أمة واحدة ] حكم على الناس فيما كانوا عليه بقوله « أمة واحدة » فعدم التعدد ثابت للناس باعتبار « أمة » أي لم يكونوا أمتين أو أكثر ، وقد يصرح في الكلام بالمحكم عليه وبالموصوف كما رأيت ، وقد يطوى ذكر أحدهما فيعرف بالتدبر ، ولا أطيل بأمثلة ذلك .

وعلى كل حال ، فإنه يأتي على أحد معنيين :

الأول : نفي التعدد في المحكوم عليه نفسه كالمثال السابق : نفي أن يكون الناس كانوا أمتين أو أكثر .

المعنى الثاني : نفي أن يكون مع المحكوم عليه مثله أو مثلاه أو أمثاله باعتبار الموصوف فيكون المجموع متعدداً ، ومن ذلك قوله تعالى : [ وإلهكم إله واحد لا إله إلا هو ] أي ليس معه إله آخر أو أكثر فيكون المجموع متعدداً ، ومن هذا الثاني قولهم : فلان واحد في فنه . أو : واحد زمانه ، أي لانظير له في ذلك .

إذا تقور هذا فلنذكر الآيات التي ورد فيها هذا الاسم . قال تعالى فيما قصه عن يوسف عليه السلام : [ يا صاحبي السجن أأرباب متفرقون خير أم الله الواحد القهار . ماتصبدون من دونه إلا أسماء سميتموها ] يوسف ٣٩ - ٤٠ .

وقال عز وجل : [ قل من رب السموات والأرض قل الله قل أفأخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور ، أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم ، قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ] الرعد - ١٦ .

وقال سبحانه : [ يوم تبدل الأرض غير الأرض والسموات وبرزوا لله الواحد القهار . وترى المجرمين يومئذ مقرنين في الأصفاد . سرابيلهم من قطران وتغشى وجوههم النار . ليجزي الله كل نفس ما كسبت إن الله سريع الحساب . هذا بلاغ للناس لينذروا به وليعلموا أنما هو إله واحد وليذكر أولو الألباب ] . خواتيم سورة ( إبراهيم ) .

وقال تبارك وتعالى : [ قل إنما أنا منذر وما من إله إلا الله الواحد القهار . ربُّ السموات والأرض وما بينهما العزيزُ الغفار ] ص - ٦٥ - ٥٦ .

وقال تعالى : [ والذين اتخذوا من دونه أولياء : ما نعبدهم إلا ليقربونا إلى الله زلفى إن الله يحكم بينهم في ما هم فيه يختلفون إن الله لا يهدي من هو كاذب كفار . لو أراد الله أن يتخذ ولداً لأصطفى مما يخلق ما يشاء سبحانه هو الله الواحد القهار ] الزمر - ٣ - ٤ .  
وقال سبحانه : [ يوم هم بلذذون لا يخفى على الله منهم شيء : لمن الملكُ اليوم لله الواحد القهار ] غافر - ١٦ .

هكذا جاء هذان الاسمان الكريمان « الواحد القهار » في القرآن مقتونين معرفين في المواضع كلها ، وكل ذلك في سياق إقامة الحجة على المشركين في الألوهية الزاعمين أن لله شركاء . في استحقاق العبادة .

فالكلام جارٍ على المعنى الثاني ، وهو نفي التعدد الحاصل بوجود مثله معه في الربوبية وما يقتضي استحقاق العبادة ، وسياق الآيات واضح جداً في ذلك ، وإنا ادعى بعضهم المعنى الأول في آية ( الزمر ) فقال : إن إمكان أن يكون له ولد ، يستدعي التركيب والانفصال والوحدة تنافي التركيب . والتركيب الذي يريده الفلاسفة والمتكلمون ليس من التعدد الذي تعقله المقول الفطرية في شيء ، و « الواحد » بالمعنى الثاني ينفي الولد بدون تكلف فإنه لو كان له سبحانه ولد لكان الولد نظيراً له في القدرة وغيرها فيكون رباً مستحقاً للعبادة ، وقد قال تعالى : [ وما ينبغي للرحمن أن يتخذ ولداً . إن كل من في السموات والأرض إلا آتي الرحمن عبداً ] مريم : ٩٢ - ٩٣ .

وقال تعالى : [ وقالوا اتخذ الله ولداً سبحانه بل له ما في السموات والأرض كل له قانتون ] البقرة - ١١٦ .

وقال سبحانه : [ وقالوا اتخذ الرحمن ولداً سبحانه بل عباد مكرمون ] الأنبياء - ٢٦ .  
فحصل المقصود مع بقاء الاسم « الواحد »<sup>(١)</sup> على معناه المعروف الموافق لسائر الآيات .

(١) من أدل شيء على أن الوصف بالواحد أو الأحد أو الوحيد لا ينفي الصفات عن وصف بملك أن -

هذا ولما كان الاسم « الواحد » إنما هو صريح في نفي النظير في الربوبية ، وما يقتضي استحقاق العبادة ، وليس بالصريح في نفي المشارك في ذلك مشاركة تقتضي استحقاق العبادة في الجملة أردف في الآيات كلها بالاسم « القهار » ليشتمل المعنى المقصود ، وجاء الاسمان معرفين لأن ذلك معروف مسلم عند المشركين ، كما يوضحه الآيات الأخرى التي تقدم ذكر بعضها في الكلام على قوله تعالى : [ ليس كمثله شيء ] . والله الموفق .

وأما سورة الإخلاص ففي ( صحيح البخاري ) وغيره من حديث أبي هريرة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه قال : « قال الله تعالى : كذبني ابن آدم ولم يكن له ذلك ، فأما تكذيبه إياي فقله : لن يعيدني كما بداني . . . وأما شتمه إياي فقله : اتخذ الله ولداً وأنا الأحد الصمد لم ألد ، ولم أُولد ، ولم يكن لي كفواً أحد » وفي رواية : « وأنا الصمد الذي لم ألد . . . » .

وقال الترمذي : « حدثنا أحمد بن منيع حدثنا أبو سعد — هو الصاغاني — عن أبي جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب أن المشركين قالوا لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : انسب لنا ربك ، فأنزله : [ قل هو الله أحد . الله الصمد ] ، فالصمد الذي لم يلد ولم يولد ، لأنه ليس شيء يولد إلا سيموت ، ولا شيء يموت إلا سيورث ، وإن الله عز وجل لا يموت ولا يورث . [ ولم يكن له كفواً أحد ] قال : لم يكن له شبيه ولا عدل ، وليس كمثله شيء . » .

ثم قال الترمذي : « حدثنا عبد بن حميد حدثنا عبيد الله بن موسى عن أبي جعفر الرازي عن الربيع عن أبي العالية أن النبي ﷺ ذكر آلهتهم ، فقالوا : انسب لنا ربك ، فأتاه جهيل بهذه السورة : قل هو الله أحد — فذكر نحوه ، ولم يذكر فيه عن أبي بن كعب ، وهذا أصح من حديث أبي سعد . » .

— الله تعالى وصف فيلسوف قریش الوليد بن المغيرة متوعداً بقلوله ( ذكرني من خلقة وحيداً ) الخ فوصفه بالوحيد بمعنى الواحد ولم ينف عنه ذلك الوصف أن يكون إنساناً له أوصاف أخرى من يدين ورجلين ووجه ورأس الخ ، فوصف الله تعالى بالأحادية لا ينفي صفاته الأخرى ، أقاده الامام أحمد في « رده على الجهمية » الذين نفوا صفات الله تعالى من وصفه بالآحد والواحد . م ع

أقول : أبو سعد قال فيه الإمام أحد : « صدوق ، ولكن كان مرجئاً » وقال أبو زرعة : « كان مرجئاً ولم يكن يكذب » وضعفه الباقون ، قال ابن معين في رواية : « ضيف » وفي أخرى : « كان جهمياً وليس هو بشي » ، وفي ثالثة : « صاحب ابن أبي دؤاد كان هاهنا وليس هو بشي » ، وفي رابعة : « جهمي خبيث » . وقال البخاري في موضع : « فيه اضطراب » ، وفي آخر : « هو متروك الحديث » ، وفي ثالث : « ليس بثقة ولا مأمون » .

لكن لم ينفرد أبو سعد بوصل الحديث فقد أخرج الحاكم في ( المستدرک ) ج ٢ ص ٥٤٠ : « أخبرنا أبو عبد الله محمد بن يعقوب الحافظ وأبو جعفر محمد بن علي قالا : ثنا الحسين بن الفضل ثنا محمد بن سابق ثنا أبو جعفر الرازي عن الربيع بن أنس عن أبي العالية عن أبي بن كعب رضي الله عنه أن المشركين قالوا : يا محمد ، أنسب لنا ربك ، فأنزل الله عز وجل : [ قل هو الله أحد . الله الصمد ] ، قال : الصمد الذي لم يلد ولم يولد ، ولم يكن له كفواً أحد . . . » بمثل حديث أبي سعد ، ومحمد بن سابق ثقة جليل إلا أن في ضبطه شيئاً حتى قال أبو حاتم : « يكتب حديثه ولا يحتج به » .

وقد صحح ابن خزيمة والحاكم هذا الحديث . <sup>(١)</sup> وأخرج ابن جوير من طريق إسماعيل بن مجالد عن أبيه عن الشعبي عن جابر قال : « قال المشركون : أنسب لنا ربك ، فأنزل الله : [ قل هو الله أحد ] » . وأخرج عن قتادة قال : « جاء ناس من اليهود إلى النبي ﷺ فقالوا : أنسب لنا ربك ، فترات . . . » وعن سعيد بن جبيرة نحوه مطولاً ، وعن عكرمة : « أن المشركين قالوا : يا رسول الله أخبرنا عن ربك ، صف لنا ربك ، ما هو ؟ ومن أي شيء هو ؟ فأنزل الله تعالى : [ قل هو الله أحد ] » .

والذي يصح في الباب حديث البخاري ، ثم يليه حديث أبي العالية ، وقد شهد له حديث جابر ، وسنده صالح المتابعة .

(١) قلت : وكذا صححه الذهبي في « تلخيص المستدرک » وفيه بعد ، لأن أبا جعفر الرازي فيه ضعف كما سبق بيانه في التعليق على حديث القنوت في الفجر ج ١ ص ١٤٧ . لكن حديث جابر الآب بعده يشهد له في الجملة . ن

وحديث البخاري يدل على أن أشد ما كان المشركون يعتدّون فيه في حق الله تبارك وتعالى هو شكهم في قدرته على البعث ، وقد أخبر به ، ونسبتهم إليه الولد ، والقرآن يؤيد ذلك <sup>(١)</sup> فإنه كرر تثبيت البعث ونفي الولد في مواضع كثيرة ، فأما شركهم في الألوهية فكان عندهم مرتبطاً بدعوى الولد كما هو بين من عدة آيات ، وقد أوضحت ذلك في كتاب (العبادة) وتبين لي أن أول ما سرى إلى العرب نسبة الولد إليه تعالى كانوا يقولون : الملائكة بنات الله ، على معنى أنهم مقربون إليه ، ولم يقولوا : أبناء الله ، خشية إيهام أن يكونوا نظراءه فقالوا : بنات الله ، لأن الإناث عندهم صفات ، وليس لهن ميرات من آبائهن ، ثم طال الزمان فصار أخلافهم يقولون : بنات الله ، ولا يحققون المعنى ، ولم يكونوا يثبتون أن الله عز وجل صاحبة ، ولذلك احتج عليهم القرآن بقوله : [ أنى يكون له ولد ولم تكن له صاحبة ] فدل هذا على أن انتفاء الصاحبة أمر مسألم ، وفي قصة إسلام طلحة أنه جاء وجماعة معه إلى أبي بكر ، فقال : أدعوك إلى عبادة اللات والعزى ، فقال أبو بكر : وما اللات والعزى ؟ فقال طلحة : بنات الله ، فقال أبو بكر : ومن أمهم ؟ فأسكت طلحة ، ثم قال لأصحابه : أجيئوا الرجل ، فأسكتوا ، فأسلم طلحة .

فأما قول الله عز وجل : [ وجعلوا بينه وبين الجنة نسبا ] ، فالمراد بالجنة هاهنا : الملائكة ، والمعنى أنهم جعلوا الملائكة بنات له ، وما روي أنهم كانوا يقولون إن أمهاتهم بنات سروات الجن ، لم يصح ، ولو صح لكان الظاهر أنهم اخترعوا هذا بعد قصة طلحة ، واللات والعزى ومناة كانت عندهم أسماء لتلك الإناث التي زعموا أنها الملائكة ، وأنها بنات الله ، ثم جعلوا لتلك الإناث تماثيل وسموها بأسمائها ، كما جرت به عادة المشركين في أصنامهم ، بل عادة الناس جميعا في إطلاقهم على التمثال والصورة اسم من يرون أن ذلك تمثال أو صورة له . وبهذا التحقيق يتضح معنى آيات النجم ، وقد أوضحت ذلك في كتاب (العبادة) بما يثلج الصدر . والحمد لله .

(١) أي يؤيد ما أقاده حديث البخاري من شكهم في قدرة الله تعالى على البعث فكرر الرد عليهم في ذلك بذكر أدلة قدرته على البعث ، وذكر نفي الولد عنه بالحجج والبيانات الواضحة التي تقطع شبههم وتقيم الحجة عليهم . محمد عبد الرزاق

والمقصود هنا أن الذي يظهر من الآثار أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم لما صرح  
المشركين بإبطال قولهم في الإثبات التي يحلونها آلهة من دون الله ، ويزعمون أنها الملكة ،  
وأنها بنات الله ، ويمثلون التماثيل بأسمائها ويعظمونها تعظيماً لها ، وصارحهم بتنزيه الله عن الولد ،  
قالوا : انسب لنا ربك ، طمعاً منهم أن يجيبهم بما يستخرجون منه شبهة يشدون بها قولهم ،  
فأنزل الله تعالى هذه السورة .

فأما تحقيق معناها فللفظ « أحد » زعم ابن سينا ومن وافقه أنه الواحد من جميع الوجود  
المنزه « عن الجنس والفصل والمادة والصورة والأعراض والأبعاد والأعضاء والأشكال  
والألوان وسائر ما يثلم الوحدة الكاملة والبساطة الخلقية » : هذا مانقلوه من عبارته الموهبة .  
وهو ومن وافقه يوهمون أنهم إنما يجتهدون في تنزيه الله عز وجل ، وهو في نفس الأمر بعيد  
عن ذلك ، كما يعلم من نفهم صفات الكمال عنه ، وإثنا غرضهم توجيه وجوب وجوده تعالى ،  
أي وجوده من غير علة . وبعبارة أوضح في العقول الفطرية توجيه وجوده من دون أن يوجد  
موجد . وذلك أن الفطرة والعقل قاضيان بأن الموجود من هذه الأشياء التي تراها لا بد له  
من موجد ، وأنه مهما كان لبعضها صانع منها فإن فوقها جميعاً رباً هو الموجد الحقيقي . ولكن  
كثيراً من النفوس لاتقنع بهذا حتى تقول : فهذا الموجد الحقيقي من أوجده ؟  
فإن قيل : لا موجد له .

قالت : وكيف وجد من غير موجد ؟ فإذا قيل : هذا السؤال إنما يأتي فيما ثبت أو جاز  
أنه لم يكن ثم كان ، وذلك كأن تمر ببقعة لا بيت فيها ثم تمر بها وفيها بيت ، وكالشمس  
فإن العقول الفطرية حتى الساذجة تجيز أن يخلق الله تعالى شمساً أخرى غير هذه الشمس ، وتجيز  
أن يكون قد مضى زمان لا شمس فيه ثم خلق الله تعالى هذه الشمس ، وهكذا سائر المخلوقات ،  
وإنما قد تتوقف العقول الفطرية في بعض الأشياء التي لا ضير في التوقف فيها من جهة العقل ،  
وذلك كالفضاء والزمان فإنها إن كانا أمرين عديمين كما عليه المتكلمون فالأعدام أزلية ،<sup>(١)</sup>

(١) أوضح من هذا أن يقال : الأعدام عدم والعدم لا يتصوره العقل وإنما يتخيل بتصور ضده من  
الموجودات ، فإذا طرد من بين الموجودات فلا يتصور أن يكون موجداً لشيء منها ونحن في غنى عن تخيل  
أزلية أو غيرها لعدم م ع

وإن كنا وجوديين فلا يصلح أن يكون رباً أوجد هذه الموجودات .  
والمقصود أنه في مثل البيت والشمس يأتي ذاك السؤال فيقال : لم يكن موجوداً فمن أوجده ؟  
فأما الموجود الحق الذي ثبت أنه لم يزل فلا يأتي في حقه ذاك السؤال أصلاً .

فقد لا تطمئن النفس لهذا حق الاطمئنان ، وقد نبه الشرع على هذا وعلى علاجه ، ففي  
(الصحيحين) وغيرهما من طرق عن أبي هريرة « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : يأتي  
الشیطان أحدكم فيقول : من خلق كذا ؟ من خلق كذا ؟ حتى يقول من خلق ربك ؟  
فإذا بلغه فليستعذ بالله <sup>(١)</sup> ولينته » ، لفظ البخاري في « بدء الخلق » . وفيها من حديث أنس  
« قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : إن يبرح الناس يتساءلون حتى يقولوا : هذا الله  
خالق كل شيء . فمن خلق الله ؟ » لفظ البخاري في « الاعتصام » . وفي (مسند أحمد) من  
حديث عائشة عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم نحو الأول وفيه « فإذا وجد أحدكم ذلك  
فليقل : آمنت بالله ورسوله ، فإن ذلك يذهب عنه » <sup>(٢)</sup> .

فمن أيقن بما قدمناه أول الرسالة من مرتبة الشرع فزرع إليه فوجد الشفاء من تلك  
الوسوسة ، ومن لم يفرغ إليه وحاول الاكتفاء بذلك الجواب ، وهو أن ذلك السؤال لا يرد  
أصلاً جاءه الشيطان من طريق أخرى فقال : إن كان هذا الذي تقول أنه الموجد الحقيقي أو  
أنه واجب الوجود شبيهاً بهذه المحسوسات فحكمه حكمها ، وإلا فإذا عساه أن يكون ؟

---

(١) ذكر شيخ الإسلام ابن تيمية رداً على الرازي في تشكيكه أن الاستعاذة بالله كيف تكون علاجاً  
في دوام وجود الله وعدم أوليته ؟ أفاد شيخ الإسلام أن الشك في العلوم النظرية يدفعه التفكير والبحث وأخذها  
من البدييات والقطعيات والضروريات ، فأما إذا وصل الشك في القطعيات والضروريات فهنا مرض عقلي  
ووسواس لا علاج له إلا الرجوع إلى طبيب العقول وهادي النفوس ومصححها وشافها . وقد استشفى  
الغزالي بهذا الدواء حينما أصيب بهذا الشك في المحسوسات . وقد قال الشاعر :

وليس يصح في الأذهان شيء إذا احتاج النهار إلى دليل

وقد قال ابن عقيل الخنيلي لرجل سأل أنه يغتسل ويتوضأ ويشك في وصول الماء إلى جسده وأعضائه ؟  
فقال ابن عقيل : سقط عنك التكليف لأنك مجنون وقد رفع القلم عن المجنون أو نحو هذا . م . ع

(٢) قلت : وإسناده حسن ، وهو صحيح لغيره كما بيته في « الأحاديث الصحيحة » (١١٦) . هـ

فإذا دفع ذلك بنفي المشابهة المقتضية للافتقار وكف نفسه عن التفكير في تلك الذات المقدسة بحجة أنه لم يرها ، ولا رأى ما تكون من جنسه ، وما كان هكذا فلا سبيل إلى تصويره ، فالأمر لا يتصور الألوان حتى أنه لا يحلم في نومه بأنه أبصر شيئاً ، جاءه الشيطان من جهة أخرى فاستعرض ما يشبه العقل والشرع لله عز وجل فيعمد إلى أمر من ذلك فيقول : إن ثبت هذا لتلك الذات كانت شبيهة بهذه المحسوسات فيلزم الافتقار . فأما من وفقه الله عز وجل فإنه لا يعدم مخلصاً ، وأما المخدول فإنه يرى أنه مضطر إلى نفي ذلك الأمر ، ثم يعمد الشيطان إلى أمر آخر فيقول : وهذا كالأول ، وهكذا حتى يأتي على عامة تلك الأمور ، ومنها لوازم الوجود فلا يبقى للإنسان إلا اعتقاد وجود يعتقد انتفاء لوازمه . وقد لا يكتفي الشيطان منه بهذا ، بل يقول له : وكيف تعقل مثل هذا ؟ وما تظنه حجة على الوجود قد جربت أمثاله في تلك الأمور ، فليس هناك حجة ، وإنما هي شبهات نسجتها الأوهام والأغراض في العصور المظلمة ، فكن حر الفكر ، قوي الإرادة ، وخلص نفسك من تلك القيود والأغلال ، فإنك في عصر العلم !<sup>(١)</sup>

فهذه هي الحقيقة والغاية لتلك الوحدة التي موه ابن سينا عبارته عنها ، فإنه يزعم أن ذات الله عز وجل ليست منفصلة عن العالم ولا متصلة به ، ليست خارجة عنه ولا هي فيه ، ليست مباينة له ولا محتاجة<sup>(٢)</sup> ، لم توجد الذوات الأخرى حين وجدت ذات الله عز وجل قريباً أو بعيداً ولا داخل ذاته . والمتكلمون وافق أكثرهم ابن سينا على هذا الأصل ، ثم يقسم

(١) واستند بالله من تلك الوساوس كما أرشد إلى ذلك الحديث وادع لها بالدعاء المأثور : « اللهم رب جبريل وميكائيل وإسرافيل فاطر السموات والأرض عالم الغيب والشهادة أنت تحكم بين عبادك فيما كانوا فيه يختلفون اهدني لما اختلف فيه من الحق بإذنك إنك تهدي من تشاء إلى صراط مستقيم » . وأثر من الشيخ ابن تيمية رحمه الله أنه كان إذا أشكلت عليه مسألة توجه إلى الله تعالى وقال : يا معلم إبراهيم اهدني إليها . فيفتتح عليه بها الفتاح العليم . م ع

(٢) ضد مباينة أي يوجد حيث يوجد والكلمة مشتقة من ( حيث ) ظرف المكان ، كما يقال : جلست حيث يجلس القاضي مثلاً .



الحلاف في التفريع فابن سينا وموافقه يقولون : لا قدرة لله عز وجل ولا إرادة ولا علم بالجزئيات ، واستحيا بعضهم فقال : يعلم ذاته ، وعندهم أنه لا شأن لله عز وجل بخلق ولا تقدير ولا اختيار ولا تدبير ، بل عندهم أنه سبحانه ليس برب للعالم ، وإنما هو السبب الأول لوجوده في الجملة ، وذلك أن أصول الموجودات عندهم أشياء قديمة :

أحدها : وجود محض هو عندهم الواجب لذاته ، أو قل : « الله » .

الثاني شيء نشأ عن الأول بدون قدرة للأول ولا إرادة ولا علم ، ويسمون هذا الثاني « العقل الأول » قالوا ونشأ عن العقل الأول عقل ثان ونفس وفلك وهكذا إلى عشرة عقول وتسع أنفس وتسعة أفلاك ! قالوا والعقل العاشر هو العقل الفعال وهو المدبر للعالم السفلي بواسطة الكواكب وتغير مواضعها . ولا شأن عندهم لله تعالى بالموجودات البتة خلا أنه كان في القدم سبباً محضاً لوجود العقل الأول بدون قدرة ولا إرادة ولا اختيار ولا علم ! <sup>(١)</sup> ومن تدبر هذا علم أن البعوضة فما دونها تملك من العلم والقدرة والإرادة والاختيار والتصرف مالا يسمحون لله عز وجل بملك عشر معشاره ! تعالى الله عما يقولون علواً كبيراً . هذا مع ما في ترتيبهم المذكور مما هو على أصولهم فضلاً عن غيرها بغاية الاختلال ، بل هو هوس محض ينجل الماقل من نسبة القول به إلى من يشاركه في الانسانية !

وقولهم : إن ذات الواجب وجود محض . أورد عليه أن الوجود عندهم من المقولات الثانية وهي عندهم أمور معدومة . فعلى هذا تكون ذاته عندهم عدماً ، والعدم لا يكون سبباً لوجود . أجاب بعضهم بأن الوجود الذي هو ذات الواجب في زعمهم وجود خاص وهو موجود وإنما المعدوم الوجود المتعارف ، قالوا : والداعي لهم إلى القول بأن ذات الواجب وجود خاص أنها لو كانت شيئاً آخر احتاجت إلى ما يفيد الوجود ، فإن كان غيرها كانت ممكنة ، أو بلسان الجمهور مخلوقة ، وإن كانت هي أوجدت نفسها فهذا محال . وقد أطال المتكلمون البحث في هذا . ويمكن أن يقال على وجه الالتزام : ذلك الوجود الخاص إن لم

(١) بل بطريق التولد وقد أوضح شيخ الإسلام الرد عليهم في تفسير سورة ( الانخلاص ) وأن ذلك من نوع نسبة الولد إلى الله تعالى التي نقتها السورة المذكورة . مع

يكن متصفاً بهذا الوجود المتعارف ، اتصف ضرورة بتقيضه وهو العلم ، والمعدوم مفقور في أن يوجد إلى غيره حتماً ، وإن كان متصفاً به وقعم فيما فررت منه .

وفي ( حواشي عبد الحكيم ) على ( شرح المواقف ) : « الصواب عندي أن لا إيجاد ههنا بل هو اقتضاء الماهية للوجود ، والمقتضي لا يلزم أن يكون موجداً ، ألا ترى أن الماهيات مقتضية للوازمها وليست فاعلة لها . . . كيف والإيجاد الخارجي لا بد له من موجود وموجد في الخارج ، وليس في الخارج ههنا إلا الماهية المقتضية للوجود ، واعتبار التعدد فيها باعتبار أنها من حيث هي موجد ومن حيث الاتصاف بالوجود موجد إنما هو في الذهن » .<sup>(١)</sup>

أقول : فمن فهم هذا وقنع به فذاك ، وإلا فينبغي أن يدع التعق وتراجع إلى اليقين وهو أن الله عز وجل هو الحق الذي لم يزل ، وأنه خالق كل شيء ، ويستعد بالله ولينته .<sup>(٢)</sup>

وقد سمعت بعض الأكابر يذكر عن جد أبيه وهو من المشهورين أنه كان إذا ذكر له ما يسميه المتأخرون علم التوحيد قال : « إنما هو علم التوحيل » .

أقول : وتلك المناقضات والمعارضات والوساوس بحر من الوخل لاساحل له إلا من جهة

(١) أقول : وهذا الهوس نظير ما في الحديث من وسوسة الشيطان بقوله : هذا خلق الله الخلق فمن خلق الله ؟ . وعلاجه الاستمادة بالله واللجوء إلى طب الأنبياء صلوات الله عليهم أجمعين . م ع

(٢) وليحمد الله أن عافاه من تفكير يؤدي إلى أن الله موجد - بفتح الجيم - في الذهن ، تعالى الله عن ذلك علواً كبيراً - فإن ابتليت بشيء من هذا الهوس فخذ نفسك بمخدر من الجهل والغبابة والاشتغال بشيء من علوم الدنيا فلك وجبر وهندسة حتى تصحو من تلك السكرة ثم ابتدئ للتفكير والنظر بأسلوب الأنبياء والصديقين وخذه من القرآن والحديث ، وسيرة الرسول وخلفائه وسلف الأمة وسر في ركايبهم واربط رقبته في عجلتهم وتلمس غبار قافلتهم ، فإن نازعتك نفسك إلا البحث الفسيق فزج بها في أحضان علوم الكون والخلقة من فلك وطب وزراعة وسياسة واجتماع وصناعة فهي بحار تكفي لسباحة السابحين وخوض الغائصين ، والفارق فيها مأمون العاقبة لا يخشى عليه الهلاك الأبدى والكفر بالله تعالى ، بل أما انقاذ إلى شاطيء الحياة الدنيا ، أو موت على الإسلام شهيداً أو قريباً من صفوف الشهداء ، ببركة البعد عن شكوك الشاكين في الله تعالى ، وبركة السير على صراط أنبياء الله ورسله والصديقين والشهداء والصالحين من عباده وحسن أولئك رفيقا . م ع

وآله وسلم يقول مايدافع تلك القرينة ليلتبس الأمر على الجاسوس ، فإما أن يتأخر ليعرف الحال فيسبقه النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأصحابه ، وإما أن يرجع إلى جهته فيخبرهم بأمر محتمل فلا يقوى الباعث لهم على التحرز . فإن التورية تحصل بهذا وليس من لازمها أن يكون مايقوله صلى الله عليه وآله وسلم ظاهراً في غير ما في نفسه .

واختصاص النبي صلى الله عليه وآله وسلم دون أفراد أئمة بوجوب تنزهه عن كل مايقال إنه كذب حكم معقول المعنى ، لأن وقوع مثل ذلك منه صلى الله عليه وآله وسلم لاينفك عن احتمال ترتب المفاسد عليه .

منها أنه لو ترخص في بعض المواضع لكان ذلك حاملاً على اتهامه في الجملة فيجر ذلك إلى ما عدا ذلك الموضع ، وهو صلى الله عليه وآله وسلم مبلغ عن الله فوجب أن لا يكون منه ما قد يدعوا إلى اتهامه ولو في الجملة .

ومنها أنه صلى الله عليه وآله وسلم لم يزل منذ بعثه الله تعالى محارباً أو في معنى المحارب فلو وقع منه شيء مما يقال إنه كذب في الحرب لجر ذلك إلى الارتياب في كثير من أخباره ، إذ يقال : لعله كايد بها المشركين ، لعله ، لعله .

ومنها أن الناس يقيسون فيقولون إنما ساغ ذلك في الحرب للمصلحة ، فينبغي أن تكون هي المدار فيسوغ مثل ذلك للمصلحة ولو في غير الحرب فيؤثرون في أكثر أخباره صلى الله عليه وآله وسلم حتى في الدين .

ومنها أنه فتح باب الملحدين ولكل من غلبه هواه ، لا يشاء أحدهم أن يدفع نصاً من النصوص النبوية إلا قال : إنما كان للمصلحة في عصره صلى الله عليه وآله وسلم . وهلم جرا ، فيصبح الدين ألوبة كما وقع فيه الباطنية .

إلى غير ذلك من المفاسد التي قد تكون صفراً أو أكبر جداً من جميع المفاسد التي كانت تعرض في هروبه صلى الله عليه وآله وسلم ، وكان يمكنه أن يدفعها ببعض مايقال : إنه كذب . فوجب أن تكون كلماته كلها حقاً وصدقاً .

فأما الخطأ فلا ريب أن الأنبياء قد يخطئون في أمور الدنيا ، وأنهم يحتاجون إلى

الأخبار بحسب ظنهم ، لكنهم إذا احتاجوا إلى ذلك فإنما ينجز أحدهم بأنه يظن وذلك - كما تقدم - صدق ، حتى على فرض خطأ الظن ، فن ذلك ما جاء في قصة تأبير النخل ، نشأ النبي صلى الله عليه وآله وسلم بحكمة وليست بأرض نخل ، ورأى عامة الأشجار تشمر ويصلح ثمرها بغير تلقيح ، فلا غرو ظن أن الشجر كلها كذلك ، فلما ورد المدينة مر على قوم يؤبسون نخلاً ، فسأل فأخبروه ، فقال : « ما أظن يعني ذلك شيئاً » وفي رواية « لعلمكم لو لم تفعلوا كان خيراً » ، فتركوه ، فلم يصلح ، فبلغه صلى الله عليه وآله وسلم فقال : « إن كان ينفعهم ذلك فليصنعوه ، فإنني إنما ظننت ظناً فلا تؤاخذوني بالظن » ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به ، فإنني لن أكذب على الله .

وفي رواية « إنما أنا بشر إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به ، وإذا أمرتكم بشيء من رأيي فإنما أنا بشر . أو كما قال » أخرجه مسلم الرواية الأولى من حديث طلحة بن عبيد الله ، والثانية من حديث رافع بن خديج ، ثم أخرجه من طريق حماد بن سلمة عن هشام بن عروة عن أبيه عن عائشة ، وعن ثابت عن أنس القصة مختصرة وفيها أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم قال : « لو لم تفعلوا لصلح » وحماد على فضله كان يحظى . فالصواب ما في الروایتين الأوليين . وقوله صلى الله عليه وآله وسلم « ولكن إذا حدثتكم عن الله شيئاً فخذوا به فإنني لن أكذب على الله » و « إذا أمرتكم بشيء من دينكم فخذوا به » واضح الدلالة على عصمته ﷺ من الكذب خطأ فيما ينجز به عن الله وفي أمر الدين .

ومن ذلك قصة ذي اليمين : سأل ﷺ في الظهر أو العصر من ركعتين فقام إليه ذو اليمين فقال : أقصرت الصلاة يا رسول الله أم نسيت ؟ فقال : كل ذلك لم يكن ، فقال ذو اليمين : بل بمض ذلك قد كان ، فسأل ﷺ الناس فصدقوا ذا اليمين ، فقام فأتهم الصلاة . فقوله : « كل ذلك لم يكن » يتضمن جهلهم :

الأول : عن الدين وهو أن الصلاة لم تقصر ، وهو حق .

والثاني : عن شأن نفسه ، وهو أنه لم ينس ، والواقع أنه كان قد نسي .

والقرائن واضحة في أنه إنما اعتمد في الخبر الثاني على ظنه ، فهو في قوة قوله : « لم أنس  
فما أرى » .

ومما يدخل في هذا ما جاء في رضاع الغيل ، <sup>(١)</sup> ففي ( صحيح مسلم ) من حديث سعد بن  
أبي وقاص أنه ذكر ذلك للنبي ﷺ فقال : « لو كان ذلك ضاراً لأضرَّ فارسَ والروم » ،  
وفيه من حديث 'جذامة' <sup>(٢)</sup> بنت وهب مرفوعاً : « لقد هممت أن أنهي عن الغيلة فنظرتُ في  
الروم وفارس فإذا هم يُغِيلون أولادهم ، فلا يضر أولادهم ذلك شيئاً » .

وفي ( سنن أبي داود ) : « حدثنا أبو توبة نا محمد بن مهاجر عن أبيه عن أسماء بنت يزيد  
ابن السكن قالت : سمعت رسول الله ﷺ يقول : لا تقتلوا أولادكم سراً فإن الغيل يدرك  
الفارس فيدعوه عن فرسه » . أبو توبة ومحمد بن مهاجر من رجال ( الصحيح ) ، ومهاجر روى  
عن جماعة وذكره ابن حبان في ( الثقات ) . <sup>(٣)</sup> فإله أعلم .

---

(١) الغيل وطء الموضع ، وربما حملت من هذا الوطء فيفسد لبنها فيضر ذلك برضيعها ، فكان العرب  
يتجنبون ذلك محافظة على صحة أولادهم أثناء رضاعهم ، وهم النبي صلى الله عليه وسلم بالنهي عنه جرياً على  
تجارب العرب ولكنه رجع عن ذلك لفعل الروم وعدم ضرره لهم . م . ع

(٢) كذا الأصل بالذال المعجمة ، وهو رواية لمسلم ، وفي أخرى له : « جذامة » بالذال المهملة ،  
قال مسلم : « وهو الصحيح » . وقال الدارقطني : « هي بالجيم والذال المهملة ، ومن ذكرها بالذال المعجمة  
فقد صحف » . وعلى الصواب ، وقع فيما يأتي بعد سطور ، وبالذال أيضاً ، فكان المصنف ذكره على  
الروایتين ، مشيراً بذلك إلى أنه لم يترجح عنده الصواب منها . ن

(٣) قلت : وهو معروف بتساهله في التوثيق كما سبق بيانه من المؤلف ومناج ١ ص ٤٣٦-٤٣٨ ،  
ولم نر أحداً قد وافقه على توثيقه ، بل إن ابن أبي حاتم لما أورده في كتابه ( ٢٦١/١/٤ ) سكت عنه ،  
مشيراً بذلك إلى أنه غير معروف عنده ، كما تقدمت الإشارة إلى ذلك في تمليقنا ص ٤٣٦ ، ولذلك لم يعتمد  
توثيقه الحافظ ابن حجر ، فقال في « التقریب » : « مقبول » . يعني عند المتابعة ، وإلا فلين الحديث ، كما  
نص على ذلك في المقدمة . ولذلك ، فإن القلب لا يطعن لصحة هذا الحديث ، وقد أشار إلى تضعيفه  
العلامة ابن القيم في « تهذيب السنن » بقوله ( ٣٦٢/٥ ) :

« فإن كان صحيحاً فيكون النبي عن ( الغيل ) أولاً إرشاداً وكرهاة ، لا تحريماً » .

زعم الطحاوي أن حديث أسماء كان أولاً ، وأن النبي ﷺ بنى ذلك على ما هو المشهور بين العرب ، ثم كان حديث سعد وجدامة بعد ذلك عندما اطلع ﷺ على أن الغيل لا يضر . هذا معنى كلامه وليس بمستقيم .

أولاً : لأن حديث أسماء جزم بالنهي ، وحديث سعد وجدامة ظن مبني على أنه ﷺ بلغه عن فارس والروم أنهم يغيلون ثم لا يظهر بأولادهم ضرر لا يظهر مثله بأولاد العرب الذين لم يكونوا يغيلون فينتج حمله على أنه عن الغيل .

ثانياً : في حديث أسماء جزم بضرر يخفى على الناس ، فإنما يكون ذلك عن الوهي ، وحديث سعد وجدامة إنما فيه نفي الضرر الذي يظهر .

ثالثاً : في حديث جدامة : « لقد هممت أن أنهي » وفي حديث أسماء نهى صريح . وكل من هذه الأوجه يقتضي تأخر حديث أسماء - على فرض صحته - وأن حديث سعد وجدامة كان رأياً رآه ﷺ وظناً ظنه .

هذا وقد أطلت في هذا الفصل ، ومع ذلك بقيت أمور مما يشبهه على بعض الناظرين كتأخير البيان إلى وقت الحاجة عند جماعة من أهل العلم ، وما روي في نزول قوله تعالى : [ وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الخيط الأبيض من الخيط الأسود ] ، وقوله ﷺ لأزواجه « أسرعكن لحوقاً بي أطولكن يداً » .

فأما المجهل الذي لا ظاهر له فواضح أنه ليس فيه رائحة من الكذب ، وأما الذي له

---

قلت : وهذا التأويل وإن كان بعيداً عن ظاهر حديث أسماء كما بينه المصنف ، فالمصير إليه واجب لحديث عبد الله ابن عباس أن رسول الله صلى الله عليه وسلم نبى عن الاغتياال ، ثم قال : لو ضر أحداً لضر فارس والروم .

قال الهيثمي في « المجمع » ( ٢٩٨ / ٤ ) : « رواه الطبراني والبخاري ورجال الصريح » . قلت : وكذلك رواه ابن أبي حاتم في « العلل » ( ٤٠١ / ١ ) لكنه قال عن أبيه : « الصحيح مرسل » لكن له شاهد من حديث أبي هريرة مثله . رواه الطبراني في « الأوسط » ، وفيه ليث بن حماد وهو ضعيف .

ظاهر ، فإنما يتأخر بيانه إذا كانت هناك قرينة تدافع ذلك الظهور ، فيبقى النص في حكم  
المجمل الذي لا ظاهر له ، وأما الآية والحديث فالحق أن فهم غير المراد منها إنما كان من تقصير  
السامع ، ولو تدبر سياق الكلام ولاحظ القرائن لما فهم غير المراد ، وقد شرحت ذلك بأدلته  
في رسالة ( أحكام الكذب ) وشرحت فيها ما حقيقة الكذب ؟ وما الفرق بينه وبين  
المجاز ؟ وما هي المعارض ؟ وما هو الذي يصح الترخيص فيه ؟ وغير ذلك .

[ والحمد لله الذي هدانا لهذا وما كنا لنهتدي لولا أن هدانا الله لقد جاءت رسل ربنا  
بالحق ] الأعراف : ٤٣ .



## الباب الثالث

### في الاحتجاج بالنصوص الشرعية في العقائد

كان من المعلوم المقطوع به في عهد السلف الصالح أن أثبت ما يحتاج به في العقائد وغيرها كلام الله تعالى وكلام رسوله ، ثم لما حدث التعمق في النظر العقلي كان بعض المتعمقين ربما يزيغ عما يعرفه الناس فيرد عليه أئمة الدين ، ويبدعونه ويضلونه ويحتجون بالنصوص ، وربما تأول هو النص أو رد الحديث زاعماً أنه لا يثبت بسنده ، فيرد عليه أئمة الدين تأويله بأنه خلاف المعنى الذي تعرفه العرب من لسانها وخلاف ما أثر من التفسير عن سلف ، ويردون عليه رده للحديث بأن رجاله ثقات وأن أئمة الرواية يصححونه . واستمر الأمر على هذا زماناً . وفي القرن الثاني نبغ من المبتدعة من يرد أخبار الآحاد حتى في الفقهيات ، واقتصر بعضهم على ردها إذا خالفت القياس ، وظاهر أن هذا يردّها إذا خالفت المعقول في زعمه ، وقد رد أئمة الدين على هؤلاء ، وفي كتب الشافعي كثير من الرد عليهم ، وكذلك تعرض له البخاري في ( الصحيح ) ، وعلى كل حال فكان معروفاً بين الناس أن أولئك المتأولين للنصوص على خلاف معانيها المعروفة والرادين للأخبار الصحيحة هم مبتدعة . ثم عندما كثّر المتعمقون والتبس بعضهم بأهل السنة كثّر القائلون بأن أخبار الآحاد إذا خالفت المعقول يجب تأويلها أو ردها ، وأبسوا بذلك ، فإن المعقول المقبول وهو ما كان من المأخذ السلفي الأول لا يصح نص بخلافه ، بل إذا صح نص ظاهر افظه خلافه فالعقل حينئذ قرينة صحيحة لا بد في فهم الكلام من ملاحظتها ، فالظاهر الحقيقي الذي هو معنى النص هو ما يظهر منه مع ملاحظة قرائنه . كل هذا وأهل السنة المتبعون لأئمتها المتفق على إمامتهم فيها ثابتون على ما كان عليه السلف من الاحتجاج بالنصوص وتضليل من يصرفها عن معانيها المعروفة ، أو يرد الأخبار الصحيحة .

ثم نشأ المتوغلون في الفلسفة كالفارابي وابن سينا ، فكان مما خالفوه من العقائد الإسلامية أمر المعاد ، فاحتج عليهم المتكلمون بالنصوص فغافضهم ابن سينا مغافضة شديدة ، كما تراءى في ( مختصر الصواعق ) ج ١ ص ٢٤١ .



وعبارته طويلة جداً ، وأنا أحاول تلخيص المقصود منها . زعم أن الشرائع إنما وردت لخطاب الجمهور ، وأنها لو جاءتهم بذكر التوحيد والتزوية على ما يراه الفلاسفة ومن يوافقهم من المتكلمين ، قال : « لسارعوا إلى العناد واتفقوا على أن الإيمان المدعو إليه إيمان بعموم لا وجود له أصلاً » . فزعم أن الحكمة اقتضت أن تجيئهم الشرائع بما يمكن تصديقهم به من التجسيم والتشبيه ونحو ذلك ليتمكن قبولهم للشرائع العملية . وذكر أن التوراة كلها تجسيم ، وأن في نصوص القرآن مالا يحصى من ذلك قال : « وبعضه جاء تنزيهاً مطلقاً عاماً جداً لا تخصيص ولا تفسير له » . ثم ذكر أن من النصوص ما هو صريح في التجسيم والتشبيه « لا يقع شبهة في أنها ليست استعارية ولا مجازية ولا يراد فيها شيء غير الظاهر » . قال : « فإن كان أريد بها ذلك ( يعني غير الظاهر ) إضماراً ( يعني أن المتكلم أضمر في نفسه إرادة غير الظاهر ، وإن كان الكلام لا يحتمله ) فقد رضي ( المتكلم بالقرآن ) بوقوع الغلط والتشبيه ( يعني التجسيم ونحوه ) والاعتقاد المعوج بالإيمان يظاهرها تصريحاً » . ثم ذكر أن الحال في أمور المعاد كذلك ، قال : « ولم يكن سبيل للشرائع إلى الدعوة إليها والتحذير عنها إلا بالتعبير عنها بوجود من التمثيلات المقربة إلى الافهام . . . . . فهذا هو الكلام على تعريف من طلب أن يكون خاصاً من الناس لا عاماً أن ظاهر الشرائع غير محتج به في هذه الأبواب » . ويمكن ترتيب مقاصده في تلك العبارة على ما يأتي :

المقصد الأول : أن من تلك النصوص ما هو ظاهر في تلك المعاني ، ومنها ما هو صريح فيها .  
 الثاني : أن الصريح منها يدفع احتمال الاستعارة والمجاز ، ويأبى أن يكون المراد منه إلا ذلك المعنى الذي هو صريح فيه .

( الثالث ) : أنه ليس في الكتاب ولا السنة نص ينفي تلك المعاني التي دلت عليها تلك النصوص الكثيرة بظهورها أو صراحتها نفيًا بيّنًا ، وإنما هناك إشارات يسيرة ليست بالبيّنة .  
 ( الرابع ) : أن تلك المعاني موافقة لقول المخاطبين الأولين وهم العرب الذين بعث فيهم محمد صلى الله عليه وآله وسلم ، حتى لو خوطبوا بنفيها لأنكرته عقولهم ورددته ، وحالهم في ذلك كحال الجمهور من الناس في عصرهم وقبلهم وبعدهم .

( الخامس ) : أن تلك المعاني في رأي ابن سينا ومن يوافقه من المتكلمين وغيرهم باطلة بدلالة النظر العقلي المتعق فيه .

( السادس ) : أن صحة الدين الاسلامي ومجيئه بتلك النصوص على ما تقدم من حالها متناقضان ظاهراً ، إذ كيف يأتي الدين الحق بالاعتقاد الباطل 19

( السابع ) : أن صحة الدين الإسلامي ثابتة بالبرهان وبطلان تلك المعاني ثابت - في زعمه ومن وافقه - بالبرهان .

( الثامن ) : أنه لا مخلص من هذا التناقض مع ثبوت كلا الأمرين ، بالبرهان إلا القول بأن الدين الحق قد يأتي بالاعتقاد الباطل رعاية لمصلحة البشر ليقبلوا الشرائع العملية التي تصلح شئونهم .

( التاسع ) : أنه إذا كان الأمر هكذا ، فاللائق بالجمهور قبول ما جاء به الدين الحق على أنه حق ، واللائق بالخاصة وهم الذين تنبهوا لبطلان بعض تلك المعاني أن يعرفوا أن الدين إنما جاء لاصلاح الجمهور وأنه جاراهم على اعتقادهم وما يوافقهم وإن كان باطلاً في نفس الأمر ، فليدع الخاصة الاحتجاج بالنصوص للجمهور ، وليحققوا لأنفسهم !

( العاشر ) : أنه كما وقع في الدين ذاك التلبس في العقائد في ذات الله وصفاته ، ولا مفر للمتكلمين الذين اعترفوا ببطلان تلك المعاني من الاعتراف به ، فكذلك وقع في أمور المعاد ، ووقوعه فيها أهون ، والمدار إنما هو على اقتضاء المصلحة ، وهي تقتضي التلبس في أمور المعاد فإن الجمهور لا ينجحهم إلا الرغبة والوعدة ، ولا تؤثر فيهم الرغبة والرهبة إلا فيما يتعلق بالجسمانيات التي عرفوها وألفوها .

وقد رأيت أن أفرض أنه انعقد مجلس للنظر في هذه المقاصد حضره متكلم وسلفي وناقده ، فجري ما يأتي شرحه :

## النظر في المقصد الاول

المتكلم : النصوص التي نوافق على بطلان ظواهرها لانسلم أنها في تلك المعاني صريحة صراحة مطلقة أو ظاهرة ظهوراً مطلقاً ، كيف والقرينة قائمة على صرفها عنها ، وهي العقل والإشارات التي ذكرت في المقصد الثالث .

الناقد : أما العقل فقد زعم ابن سينا كما مر أن عقول الجمهور ومنهم المخاطبون الأولون موافقة لتلك المعاني ، فإن منعت هذا فنزول البحث فيه إلى المقصد الرابع ، وإن سلمته بطلت دعواك هنا ، فإن قانون الكلام أن تكون القرينة كاسمها مقتنة بالخطاب في ذهن المخاطب أو بحيث إذا تدبر عرفها وعرف صرفها عن الظاهر ؛ إذ المقصود من نصب القرينة أن يكون الخبر صدقاً من حقه أن لا يفهم المخاطب منه خلاف الواقع مالم يقصر . وإذا كانت عقول الجمهور ومنهم المخاطبون الأولون توافق تلك الظواهر وتجزم بوجوبها عقلاً أو جوازها أو لا تشعر بامتناعها فكيف يعتد عليهم بما قد يدركه المتعمق في النظر بعد جهد جهيد ، مع العلم بأنهم لم يعرفوا التعمق في النظر ولا خالطوا متعمقاً بل نهاهم الشرع عن ذلك ، وهل هذا إلا كما لو غزا جماعة إلى أرض بعيدة ثم عادوا بعد مدة دون واحد فسئلوا عنه فأخبروا بأنه قتل فحزن أهله ثم قسموا تركته واعتدت نساؤه وتزوجن إلى غير ذلك ، ثم قدم رجل فزعم أنه رأى ذلك الذي قيل أنه قتل ، رآه بعد خبر القتل بمدة في الثغر حياً صحيحاً ، فافترض أنه ذكر ذلك للمخبرين بالقتل فصدقوا هذا المخبر الأخير واعتذروا عن إخبارهم بالقتل بأنهم أرادوا بذلك الخبر خلاف ظاهره ، فقبل لهم : فهلا نصبتم قرينة ؟ فقالوا : كان الرجل حال خبرنا حياً صحيحاً سالماً وكفى بذلك قرينة ! فهل يقبل منهم هذا العذر ؟ أولاً يرد عليهم العقلاء قائلين : ذاك لو كانت حياته وصحته وسلامته بحيث يدركها المخاطبون وهم أهله عند إخباركم لهم .

فأما وهم لا يعلمون ذلك ولا يدركونه لبعده عنهم بمراحل كثيرة فليس هذا بقرينة ، إذ

ليس من شأن العلم به أن يقتزن عند المخاطب بالخطاب فيصرفه عن فهم الظاهر <sup>(١)</sup> .  
وأما تلك الاشارات ففي المقصد الثالث أنها ليست بالبينة ، فإذا لاتصلح أن تكون  
صارفة عن معاني النصوص الكثيرة الظاهرة أو الصريحة الموافقة لعقول المخاطبين ، بل يكون  
الأمر بالعكس وهو أن عقولهم وتلك النصوص الكثيرة تصرف عما قد يظهر من تلك الاشارات  
فإن كنت ترعم أن تلك الاشارات صريحة فنزجل الكلام إلى المقصد الثالث .

المتكلم : إنما يصح الأخذ بظاهر الخبر إذا علم أن ذلك الأمر المخبر بوقوعه غير ممتنع  
عقلاً ، فأما إذا احتمل أن يكون ممتنعاً عقلاً فإنه يجب التوقف ، ويكون هذا الاحتمال قرينة  
تدافع ظاهر الخبر ، فتوجب التوقف فيه .

الناقد : في المقصد الرابع أن معاني تلك النصوص كانت موافقة لعقول المخاطبين ، فإن  
سلمت ذلك سقط كلامك هنا لثبوت أنها لم تكن عندهم محتمة للامتناع ، فعلى فرض أن  
احتمال الامتناع يعد قرينة فلم يكن حاصلًا لهم ، فكيف يعتد عليهم به ؟ وقد مر الكلام  
في هذا ، وإن لم بسلم فينظر فيه في المقصد الرابع .

المتكلم : لم يكن القوم ماهرين في علوم المعقول فلا يعتد بإدراك عقولهم الوجوب أو  
الجواز ، بل يبقى الحكم في حقهم الاحتمال ، فإن لم يشعروا بقصورهم القاضي عليهم  
بالتوقف فقد قصرُوا .

السلفي : كيف لاتعتد بعقولهم وقد اعتد بها رب العالمين فأرسل إليهم رسله ، وأنزل  
عليهم كتبه ، وأمرهم بالظر والتفكر والاعتبار والتدبر ، وقبل إيمان من آمن منهم وأثنى عليه ،  
ونقم كفر من كفر منهم وعاقبه عليه ؟ أوقد مر في صدر هذه الرسالة ما فيه كفاية .

المتكلم : فدع هذا ، ولكن لي نظر في دعوى أن عقولهم كانت موافقة لتلك المعاني .  
الناقد : فبأني الكلام في المقصد الرابع .

---

(١) وفي « صحيح مسلم » وغيره حديث « يمينك على ما يصدقك به صاحبك » وهذا ضريح في أن  
أخبار المتكلم في نفسه معنى غير المعنى الذي حقه أن يفهمه المخاطب لا يعني عن المتكلم شيئاً إذا كان المعنى الذي  
حقه أن يفهمه المخاطب غير واقع . المؤلف

السلفي : هب أن تلك المعاني كانت محتمة في عقول القوم أي أنهم لا يدركون وجوبها ولا امتناعها ولا تقطع عقولهم بجوازاها ، فدعواك أن احتمال الامتناع عقلاً قوينة فوجب التوقف في ظاهر الخبر دعوى باطلة عقلاً وشرعاً وعملاً ، أما العقل فإنه يقتضي قبول ظاهر الخبر إذا كان الخبر ثقة أميناً لا يخشى منه الكذب ولا التلبيس ، إذ الغالب صدقه ، والغالب في الأخذ به حفظ المصلحة واثقاء المفسدة ، ولا يفرق العقل في هذا بين ما يقطع المخاطب بجوازه وما لا يقطع ، لأن خبر الثقة الأمين غالب صدقه في الحالين ، وحفظ المصلحة غالب في الأخذ بظاهر خبره في النوعين ، فأما إذا ثبت عقلاً أن الخبر معصوم عن الجهل والغلط وعن الكذب والتلبيس ، فوجب قبول خبره بغاية الوضوح ، بل إذا قطع عقل المخاطب بعصمة الخبر عما ذكر وقطع بأن ظاهر خبره هذا هو المعنى ، وبأنه لا قوينة صحيحة تصرف عنه ، فإنه يقطع عقله بوقوع ذلك المعنى ، وإن كان قبل ذلك يجوز امتناعه عقلاً . وأما الشرع فظاهر ، فقد طالب الأنبياء الناس أن يصدقوهم فيما يخبرون به عن ربهم ، وأن يوقنوا له بذلك ، وقضوا بإيمان المصدق الموقن ووالوه ، وبكفر الممتنع عن التصديق وعادوه ، مع أن مما أخبروا به وطالبوا الناس بالإيقان به ما كانت عقول المخاطبين تستبعده ، وعقول الفلاسفة وبعض المتكلمين تصوب ذلك الاستبعاد ، وذلك كحشر الأجساد بل مما أخبر به الأنبياء وطالبوا الناس بالإيقان به ما ترعم الفلاسفة أنه ممتنع عقلاً ، ووافقهم المتكلمون على ما وافقوهم من ذلك .

وأما العمل فلا يخفى على من تصفح أحوال الناس أنهم كانوا ولا يزالون ولن يزالوا يعتمدون على خبر الثقة الأمين فيما يقطعون فيه بعدم الامتناع وفيما لا يقطعون ، واعتبر ذلك بأخذهم بأخبار علماء الحساب والهندسة والمساحة ونحو ذلك من العلوم العقلية ، وهكذا العقائد ، فإن الناس يأخذونها من علمائهم تقليداً في كثير منها ، ويرضى منهم عما فهم بذلك ويحضونهم عليه .

هذا والخبر بوقوع الأمر يتضمن قطعاً الخبر بعدم امتناعه فكان الخبر أخير بعدم الامتناع ، واحتج بمشاهدته الوقوع ، ولو وجب أن يتوقف عن قبول ظاهر خبر الثقة الأمين في مثل هذا لوجب مثله فيما علم جوازه عقلاً لأن جوازه لا يقتضي وقوعه وما لم يقع فالحكم بوقوعه ممتنع ،

وتفسير هذا أنه إن كان ينبغي التوقف عن حمل الخبر على ظاهره فيما إذا احتمل أن يكون ذلك الظاهر ممتنعاً لذاته ، فكذلك فيما إذا احتمل أن يكون ممتنعاً لثبوت نقيضه ؛ حتى لو كنت قد علمت أن زيدا في بيته فأخبر بأنه خرج منه فإن خروجه ذلك محتمل أن يكون ممتنعاً عقلاً لثبوت نقيضه إذ يحتمل أنه لم يخرج من بيته بعد أن عهده فيه ، وإذا كان لم يخرج فمن المستنع عقلاً أن يكون خرج .

المتكلم : إنما فرقنا بين النوعين لأنه قد يحتمل في الأول أن يقوم بعد وقت الخطاب ولو بعدة طويلة دليل على أن ذلك الظاهر ممتنع عقلاً ، فيجب حينئذ صرف الخبر عن ظاهره أو الاعتراف بأن المتكلم به غير معصوم .

السلفي : إن ساغ هذا الاحتمال في الأول ساغ في الثاني ، فيحتمل فيما أخبر النص بأنه وقع أو سيقع في وقت كذا أن يقوم فيما يأتي دليل على خلاف ذلك . فليس هناك إلا سبيلان : الأولي : سبيل المؤمنين أنه يستحيل عقلاً أن يكون المتكلم بالقرآن أو من النبي عليه الصلاة والسلام فيما يخبر به عن ربه جهل أو غلط أو كذب أو تلبيس ، ففرض أن يقوم دليل قاطع على خلاف النص الثابت قطعاً ، الصريح قطعاً ، أو الظاهر قطعاً ولا قرينة معه قطعاً ، فرض للمستحيل .

الثانية : سبيل ابن سينا ومن وافقه من تجويز الجهل والغلط ، أو الكذب والتلبيس [ وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر ] الكهف : ٢٩ .

المتكلم : وهل كلامنا إلا في القطع ؟ فهب أن احتمال الامتناع العقلي لا يصلح أن يكون قرينة فن أين يأتي القطع ؟ ومن المحتمل أن يخطئ الناظر فيعتقد أن الحديث ثابت ، وليس بثابت ، أو يعتقد صراحة الآية أو الحديث الثابت فيما فهمه ، وليس كذلك ، أو يعتقد ظهور ما ليس بظاهر ، أو يعتقد انتفاء القرينة وهناك قرينة غفل عنها .

السلفي : سيأتي إثبات حصول القطع في الكلام مع الرازي والعضد ، فأما الخطأ ، فالخطأ في هذا الباب إنما يكون في الظن ، وليس كالنظر العقلي المتعمق الذي يكثر فيه الغموض والاستنباط والقطع بالباطل كما مر في الباب الأول ، والنظر في النصوص على وجه

للإيمان بها والتسليم لها اعتداء يحبه الله تبارك وتعالى [والذين اهتدوا زادهم هدى وآتاهم تقواهم] القتال : ١٧ .

والنظر في الشبهات التعمقية على وجه الوثوق بها وتقديرها على النصوص زيغ عن سبيل الله [فلما زاغوا أزاغ الله قلوبهم والله لا يهدي القوم الفاسقين] الصف : ٥ .

ومن الواضح أن المهتدي أهل أن يعفى عن خطائهم بخلاف الزائغ . وفوق ذلك فكلما هنا إجمالي ، فتنبهوا إن شتم التفصيل فبينوا على طريق المأخذين السلفيين خطأ من أخطأ منا إن استطعتم ، فأما تعمقكم فقد أثبتنا أنه ليس بحجة في الدين فلا علينا أن لانتلفت إليه ، فإن رضيت بما عندكم فنحن بما عندنا أَرْضَى [فلذلك فادع واستقم كما أمرت ولا تتبع أهواءهم وقل : آمنت بما أنزل الله من كتاب وأمرت لأعدل بينكم الله ربنا وربكم لنا أعمالنا ولكم أعمالكم ولا حجة بيننا وبينكم الله يجمع بيننا وإليه المصير . والذين يُحاجُّون في الله من بعد ما استُجيب له حججهم داعضة عند ربهم وعليهم غضب ولهم عذاب شديد] . الشورى ١٥ - ١٦ .

### المقصد الثاني

المتكلم : لا أسلم أن فيما أزعم بطلان ظاهره من النصوص المتعلقة بالعقائد ماهر من الصراحة بحيث يدفع احتمال الاستعارة والمجاز ونحو ذلك ، ويأبى أن يكون المراد به إلا ظاهره ، بل أقول يمتنع أن يكون في النصوص المتعلقة بالمعقولات ماهر كذلك .

السلفي : النصوص كلام ، ومعلوم أن الكلام كثيراً ما يكون صريحاً بنظمه أو بسياقه أو بتأكيده أو بتكراره في مواضع كثيرة على وتيرة واحدة ، أو بالنظر إلى نظائره ، أو إلى حال المخاطب التي يعلمها المتكلم - إلى غير ذلك ، وهكذا حال النصوص وهي بحمد الله تعالى معروفة ، وأمرها أوضح من أن يحتاج إلى بيانه ، وليس هذا موضع التفصيل . والتفرقة بين المعقولات وغيرها مبنية على شبهة قد مر إبطالها ، على أن الظهور وحده قد يكفي لقطع كما تقدم ، وسيأتي في الكلام مع الرأزي وغيره مزيد إن شاء الله تعالى .

### المفصل الثالث

التكلم : كيف تكون تلك الإشارات غير بيّنة ؟ وفيها قوله تعالى : [ ليس كمثله شيء ] واسمها تعالى « الواحد » و ( قل هو الله أحد ) السورة .

السلفي : أما قوله تعالى : [ ليس كمثله شيء ] فمثل الشيء - في لغة العرب - نظيره الذي يقوم مقامه ويسد مسده . وعند أكثر المتكلمين : مشاركته في جميع الصفات النفسية . وعند أكثر المعتزلة : مشاركته في أحص وصف النفس . وقال قدماء المتكلمين كما في ( المواقف ) « ذاته تعالى مماثلة لسائر الذوات » وإنما تمتاز عن سائر الذوات بأحوال أربعة : الوجوب والحياة [ التامة ] والعلم التام والقدرة التامة . . . قال السيد في ( شرحه ) : « قالوا ولا يرد علينا قوله تعالى : [ ليس كمثله شيء ] . لأن المائثلة المنفية ههنا المشاركة في أحص صفات النفس دون المشاركة في الذات والحقيقة » .

وقال النجار : مثل الشيء مشاركته في صفة إثبات وليس أحدهما بالثاني . وألزموه : « مماثلة الرب للربوب إذ يشتركان في بعض الصفات الثبوتية كالعالمية والقادرية » كذا في ( المواقف ) و ( شرحها ) ، وفيها بعد ذلك « هل يسمى المتخالفان المتشاركين في بعض الصفات النفسية أو غيرها مثلين باعتبار ما اشتركا فيه ؟ لهم فيه تردد وخلاف ويرجع إلى مجرد الاصطلاح . . . وعليه . . . يحمل قول النجار . . . فأنه مماثل عنده للحوادث في وجوده عقلاً أي بحسب المعنى والتزاع في الإطلاق . . . » .

أقول : وليس في النصوص التي ينكر المتكلمون معانيها ما يظهر منه إثبات مناظرة على الإطلاق بين الله عز وجل وغيره ، ولا مشاركة في جميع الصفات النفسية ، ولا في أحص وصف النفس ، فإذا حملت المائثلة المنفية في الآية على واحد من هذه المعاني فليس بين الآية وبين شيء من المعاني الظاهرة لتلك النصوص منافاة ما .

فأما المائثلة في بعض الصفات دون بعض فقد علمت أن المتكلمين يثبتونها في الجملة ، ولذلك ذكر الفخر الرازي أنه لا يصح حمل الآية على ما ينفي ذلك ، وأجاب الآكوسي بقوله :



« من المعلوم البين أن علم العباد وقدرتهم ليسا مثل علم الله عز وجل وقدرته جل وعلا — أي ليسا سادين مسدّهما » .

أقول : قد تؤخذ المائلة في مطلق العالمية والقادرية ونحو ذلك . فإن قيل ذاك أمر لا يلتفت إليه ، إذ ليس الواقع إلا قدرة ذاتية تامة لله عز وجل ، وقدرة مستفادة ناقصة للمبد — وهكذا .

قلت : فهذا المعنى أيضاً غير منافٍ لشيء من تلك الظواهر .

### تحقيق معنى الآية

من تتبع موارد استعمال نفي المثل في الكتاب والسنة وكلام البلغاء علم أنه إنما يراد به نفي المكافيء فيما يراد إثباته من فضل أو غيره ، فمن ذلك قول الشاعر :

ليس كمثل الفتى زهير      خلق يدانيه في الفضائل

وقول الآخر :

سعد بن زيد إذا أبصرت جمعهم      ما إن كثلهم في الناس من أحد

وقال الله عز وجل : [ قل لئن اجتمعت الإنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ] الإسراء — ٨٨

وقال تعالى : [ ألم تر كيف فعل ربك بعاد . إرم ذات العماد . التي لم يخلق مثلها في البلاد ] الفجر — ٦ — ٨

أي — والله أعلم — في قوة الأجسام كما يومئ إليه السياق وآيات أخرى .

وقال سبحانه : [ ومن يبخل فإنما يبخل عن نفسه والله الغني وأنتم الفقراء . وإن تتولوا يستبدل قوماً غيركم ثم لا يكونوا أمثالكم ] خاتمة سورة ( محمد ) أي في التولي والبخل . وفي حديث أبي أمامة في ( المسند ) رغبه أنه قال يارسول الله مرني بعمل . فقال : عليك بالصوم فإنه لا مثل له . <sup>(١)</sup> ودونك الآيات التي فيها ( ليس كمثل شيء ) ونظائرها [ هم عسق كذلك

(١) قلت : هو في « المسند » ( ٢٥٨٠/٥ ) من طريق مهدي بن ميمون ثنا محمد بن عبد الله

يوحي إليك وإلى الذين من قبلك الله العزيز الحكيم . له ما في السموات وما في الأرض وهو العلي العظيم . تكاد السموات يتفطرن من فوقهن والملائكة يسبحون بحمد ربهم ويستغفرون لمن في الأرض ألا إن الله هو الغفور الرحيم . والذين اتخذوا من دونه أولياء الله حفيظ عليهم وما أنت عليهم بوكيل . وكذلك أوحينا إليك قرآناً عربياً لتنذر أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه فريق في الجنة وفريق في السعير . ولو شاء الله لجمعهم أمة واحدة ولكن يدخل من يشاء في رحمته والظالمون ما لهم من ولي ولا نصير . أم اتخذوا من دونه أولياء فإله هو الولي وهو يحيي الموتى وهو على كل شيء قدير . وما اختلفتم فيه من شيء فحكمه إلى الله ذلكم الله ربي عليه توكلت وإليه أنيب . فاطر السموات والأرض جعل لكم من أنفسكم أزواجاً ومن الأنعام أزواجاً يذرؤكم فيه ليس كمثل شيء . وهو السميع البصير . له مقاليد السموات والأرض يبسط الرزق لمن يشاء ويقدر إنه بكل شيء عليم .

فواتح سورة ( الشورى ) .

ومن نظائر هذه الآيات في الجملة قوله تعالى : [ قل من رب السموات والأرض قل الله قل أفأتخذتم من دونه أولياء لا يملكون لأنفسهم نفعا ولا ضرا قل هل يستوي الأعمى والبصير أم هل تستوي الظلمات والنور أم جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار ] الرعد - ١٦ .

وقوله سبحانه : [ قل من يرزقكم من السماء والأرض أمن يملك السمع والأبصار ومن يخرج الحي من الميت ويخرج الميت من الحي ومن يدبر الأمر فسيقولون الله فقل

ابن أبي يعقوب الضبي عن رجاء بن حيوة عن أبي أمامة . ومن هذا الوجه أخرجه ابن حبان ( ٩٢٩ ) ، وهذا اسناد صحيح . رجاله ثقات رجال الشيخين ، لكن رواه شعبة عن محمد هذا قال : سمعت أبا نصر الهلالي عن رجاء بن حيوة . أخرجه ابن حبان ( ٩٣٠ ) والحاكم ( ٤٢١/١ ) وقال : « صحيح الاسناد وأبو نصر الهلالي هو حميد بن هلال المدوني » . ووافقه الذهبي . كذا قال ، وأبو نصر هذا ليس هو حميد ابن هلال ، بل هو رجل لا يدري من هو كما قال الذهبي نفسه في « الميزان » . وقال الحافظ في « التقريب » : « مجهول » . لكن ذكره في الاسناد شاذ ، فقد رواه ثقتان آخران كما رواه مهدي بن ميمون بأسقاطه ، وصرح بعضهم بسامع ابن أبي يعقوب من رجاء فهو اسناد متصل صحيح . وقد صححه الحافظ في « الفتح » كما بينته فيما هلقته على ( الترغيب والترهيب ) . ن

واحدة فمن جاء من تلك الجهة فحاض في ذلك الوحد لم يزد الإيمان فيه إلا تورطاً ، فالسعيد من أعانه الله عز وجل على الرجوع إلى الساحل .<sup>(١)</sup>

والمقصود هنا أن المتفلسفين لما أصلوا ذلك الأصل وهو أن ذات الله تعالى ليست منفصلة عن العالم ولا متصلة به أمعنوا في النفي كما تقدم . فأما المتكلمون الذين وافقوا على هذا الأصل فيضطربون في التفريع ، يثبت أحدهم أمراً فيجبي ، الذي بعده فيجد أنه مضطر إلى نفيه بمقتضى الاعتراف بذلك الأصل ، وهكذا .

وعلى كل حال فابن سينا نفسه معترف بأن تلك الوحدة تأبأها العقول الفطرية ، وهي عقول الجمهور ومنهم الصحابة والتابعون ، وتقطع بأن حاصلها عدم المحض ، ويعترف بأن الشرائع جاءت بضد تلك الوحدة وقد مر كلامه ، ويوافق عليه من يتعاني التحقيق من المتكلمين كما يأتي في مسألة الجهة عن الغزالي والتفتازاني ، وإذا كان الأمر هكذا فلا ريب أنه لا وجه لحل قول الله عز وجل «أحد» على تلك الوحدة ، فلنطلب معنى آخر .

قال بعض السلفين إنه «الواحد في الربوبية والألوهية لارب سواء» ، ولا إله إلا هو . وهذا المعنى محتاج إلى التطبيق على السياق ، وسبب النزول ، وذلك ممكن بنحو مأمور في «الواحد» لكن يبقى هنا سؤال وهو : لماذا جاء الاسم «الواحد» في القرآن معروفاً وجاء «أحد» غير معرف ؟

وهنا معنى ثالث . في كتب اللغة أنه يقال : «رجل واحد لا يعرف نسبه وأصله» ، وعن ابن سيده أنه يقال «رجل أحد» بهذا المعنى وفي القاموس «رجل واحد وأحد محر كنين ووحد ووحيد ومترحد منفرد» قال شارحه : «وأذكر الأزهري قولهم : رجل أحد ، . . . لأن أحداً من صفات الله عز وجل التي استخلصها لنفسه» وفي القاموس (أحد) : «الأحد بمعنى الواحد . أو الأحد لا يوصف به إلا الله سبحانه وتعالى» . قال الشارح بعد قوله : الأحد : «أي المعروف باللام الذي لم يقصد به العدد المركب كالأحد عشرة ونحوه» . ثم قال الشارح أخيراً : «وهو الفرد الذي لم يزل وحده ولم يكن معه آخر» ، وقيل : أحديته معناها أنه لا يقبل

(١) ساحل السلامة من الفطرة والشرع وطريقة الرسل والأنبياء . م ع

التجزي لذاته عن ذلك ، وقيل : الأحد الذي لا ثاني له في ربوبيته ، ولا ذاته ، ولا في صفاته .

أقول : فالظاهر أن « واحد وأحد » الذي قالوا : إنه بمعنى لا يعرف نسبه وأصله ، إنما حقيقته أنه بمعنى : منفرد ، ثم لوحظ فيه التقييد ، أي : « منفرد عن يكون من نسبه وأصله » . أي : لا يوجد من يكون نسباً له ، ولكن لما كان هذا ممتنعاً في الرجل إذ لا بد في غير آدم وعيسى من أن يكون له أب ويطلب أن يكون له عم وابن عم وإن بعد وغير ذلك وإنما غايته أن لا يعرف نسبه وأصله عهوا بهذا ، والمعنى الحقيقي ثابت لله تبارك وتعالى ، فإنه لا نسب له ولا نسب البتة ، وبهذا يتضح موافقة سبب النزول وهو قول المشركين للنبي صلى الله عليه وآله وسلم : انسب لنا ربك ، ولما كان هذا الوصف قد يطلق على غيره تعالى بمعنى أنه لا يعرف نسبه وقد يطلق على آدم بمعنى أنه لا أب له وإن كان مخلوقاً من الطين ، وكذلك على عيسى وإن كان له نسب من جهة أمه ونحو هذا يقال في الملائكة وأبي الجان ، لما كان الأمر كذلك قيل : « قل هو الله أحد » ولم يقل « الأحد » وأكد ذلك أن المشركين لما قالوا : انسب لنا ربك ، اقتضى ذلك أنهم يؤمنون أن الله عز وجل ليس أهلاً بذلك المعنى بخلاف « الواحد » في الربوبية فإنهم كانوا يعترفون به كما تقدم . وهذا المعنى هو المناسب لسبب النزول كما مر ، ومناسبته للسياق واضحة أيضاً .

وقوله سبحانه : ( الله الصمد ) تقدم في حديث البخاري في رواية « شتمه إياي قوله : اتخذ الله ولداً ، وأنا الصمد . . . » وفي حديث أبي العالية « فالصمد الذي لم يلد ولم يولد . . . » وأخرج ابن جرير عن محمد بن كعب « الصمد الذي لم يلد ولم يولد ولم يكن له كفواً أحد » ويظهر أن المراد أن الصمد يستلزم أنه لم يلد ولم يولد ، وتوجيه ذلك يعلم مما يأتي : أخرج ابن جرير من وجهين صحيحين عن مجاهد قال : « الصمد المصمت الذي لا جوف له » . ومن وجه صحيح عن الحسن البصري قال : « الصمد الذي لا جوف له » . ومن وجه صحيح عن عكرمة قال : « الصمد الذي لا جوف له » . ومن وجه آخر صحيح عن عكرمة أيضاً قال : « الصمد الذي

لا يخرج منه شيء « زاد في رواية » لم يلد ولم يولد « . ومن وجه صحيح عن الشعبي قال :  
 « الصمد الذي لا يطعم الطعام » . وفي رواية « الذي لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب » .  
 ومن وجه فيه ضعف عن عبد الله بن بريدة عن أبيه قال عبد الله : « لأعلمه إلا قد رفعه ( يعني  
 إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم ) قال : الصمد الذي لا جوف له « ومن وجه فيه ضعف  
 عن ابن عباس قال : « الصمد الذي ليس بأجوف » . ومن وجه ضعيف عن ابن المسيب قال :  
 « الصمد الذي لا حشوة له » .

هذه الأقوال كلها تعود إلى مثل قول مجاهد ، واستلزام هذا المعنى لنفي الولد والوالد  
 كما في حديث البخاري وحديث أبي العالية وقول محمد بن كعب ظاهر ، وذلك أن من يكون  
 كذلك لا يمكن أن يكون له ولد على الوجه المعروف في التناسل أو نحوه ، لأن ذلك يتوقف  
 على أن يخرج من جوف الأب شيء . يتكون منه الابن ، وهكذا من كان كذلك لا يكون  
 له أب لأن الأب لابد أن يكون شبيه الابن في الذات ، فقوض أب للعصمت الذي لا جوف  
 له يستلزم نفي الأئمة - وهذا المعنى مع صحته عن أكبر من التابعين كما رأيت واضح المناسبة  
 للسياق ، ولحديثي البخاري وأبي العالية ، ولتقديم « لم يلد » فإن دلالة هذا المعنى على أنه لم  
 يلد أقرب من دلالاته على أنه لم يولد كما لا يخفى . لكن أخرج ابن جرير من وجه صحيح  
 عن الأعمش عن أبي وائل شقيق بن سلمة قال : « الصمد السيد الذي قد انتهى سروده » .  
 وقال : « حدثنا علي <sup>(١)</sup> قال : ثنا أبو صالح قال ثنا معاوية عن علي عن ابن عباس في قوله :  
 [الصمد] ، يقول : السيد الذي قد كمل في سروده والشريف الذي قد كمل في شرفه والعظيم الذي  
 قد كمل في عظمته ، والحليم الذي قد كمل في حلمه ، والفني الذي قد كمل في غناه ، والجار

(١) علي بن داود بن يزيد التميمي القنطري من شيوخ ابن جرير ومن تلاميذ أبي صالح عبد الله  
 ابن صالح كاتب الليث بن سعد عن معاوية بن صالح الخضر عن علي بن أبي طلحة الرائي عن ابن عباس  
 رضي الله عنه . م ع

قلت : القنطري هذا ثقة صدوق ، ولم ينفرد به . فقد قال ابن أبي حاتم في « تفسيره » : حدثنا أبي  
 ثنا أبو صالح به . كما نقله شيخ الإسلام ابن تيمية في « تفسير سورة الاخلاص » ص ٥ ، لكن السند  
 فيه ضعف وانقطاع كما يأتي من المصنف رحمه الله تعالى . ن

الذي قد كمل في جهوته ، والعالم الذي قد كمل في علمه ، والحكيم الذي قد كمل في أنواع الشرف والسؤدد ، وهو الله سبحانه ، هذه صفته التي لا تنبغي إلا له .

والسند عن أبي وائل فيه الأعمش ، وهو مدلس مشهور بالتدليس ، وربما دلس عن الضعفاء ، <sup>(١)</sup> والسند عن ابن عباس فيه كلام وهو مع ذلك منقطع ، علي بن أبي طلحة أجمع الحفاظ كما في (الإتقان) عن الحلبي علي أنه لم يسمع من ابن عباس ، وقال بعضهم : إنما يروي عنه بواسطة مجاهد أو سعيد بن جبير .

ولا دليل على أنه لا يروي عنه بواسطة غيرهما ، والثابت عنها في تفسير الصمد خلاف هذا

---

(١) رواية الأعمش عن أبي وائل معتمدة في «الصحيحين» لاختصاصه به ، فلا يضره وجود شيء من التدليس في غير روايته عن أبي وائل ، ولو تنطعتنا في رد رواية من رمي بشيء من التدليس لرددنا رواية كثير من الأئمة كمالك والثوري وغيرهما ، راجع رسالة الحفاظ ابن حجر في مراتب المدلسين . وأما رواية هلي بن أبي طلحة عن ابن عباس فأقصى ما يكون من أمرها أن يكون أخذها عن مجاهد وابن جبير وهما من خيار ثقات أصحاب ابن عباس ، فاستندت إلى أقوى ركنين من أركان الرواية عن ابن عباس فزادت قوة بما يظن أنه بوهتها ، ولذلك اعتمدها أئمة التفسير المأثور كابن جرير وابن أبي حاتم وغيرهما . والله أعلم . م ع

قلت : ما ذكر فضيلته في رواية الأعمش عن أبي وائل وجيه ، وكذلك رواية علي عن ابن عباس ، إن ثبت أن بينها مجاهد وسعيد ، ولكن أين السند بذلك ؟ وما ذكره من اعتماد ابن جرير وابن أبي حاتم لروايته عن ابن عباس ، فيه نظر ، فإن مجرد الاعتماد على الرواية لا يدل على ثبوت إسنادها ، لجواز أن يكون هناك ما يشهد لها من سياق أو سبب نزول ، أو غير ذلك ، مما يسوغ به الاعتماد على الرواية مع كون إسنادها في نفسه ضعيفاً . على أنه ليس من السهل إثبات أن الإمامين المذكورين اعتمدا هذه الرواية في كل متونها ، اللهم إلا أن كان المقصود بالإعتماد المذكور إنما هو إخراجها لها ، وعدم اللطم فيها ، وحينئذ ، فلا حجة في ذلك لثبوت إخراجها لكثير من الروايات بالأسانيد الضعيفة ، وقد ذكرت بعض الأمثلة هلي ذلك من رواية ابن أبي حاتم في بعض تألفي ، منها قصة نظر داود عليه السلام إلى المرأة وافتتانها بها وقصة هارون وماروت ، وقد خرجتهما في «سلسلة الأحاديث الضعيفة» برقم (١٧٠/٣١٤) .

هل أنه لو سلمنا بما ذكره فضيلته من الاتصال ، فلا يسل السند إلى علي من كلام كما ذكره المصنف ، مغيراً بذلك إلى الضعف الذي عرف به صالح كاتب الليث ، ففي «التقريب» : «صدق كثير الغلط ، غبت في كتابه ، وكانت فيه غفلة» . ن

كما مر ؛ لكن ابن جرير قال : « الصمد عند العرب هو السيد الذي يصمد إليه الذي لا أحد فوقه » وبذلك تسمى به أشرافها ومنه قول الشاعر :

ألا بكر الناعي ينجي بني أسد      بعمر بن مسعود وبالسيد الصمد

وقال الزبرقان :      ولا رهينة إلا سيد صمد .

فإذا كان ذلك كذلك فالذي هو أولى بتأويل الكلمة المعنى المعروف من كلام من قول القرآن بلسانه ، ولو كان حديث ابن بريدة صحيحاً كان أولى الأقوال بالصحة لأن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم أعلم بما عنى الله جل ثناؤه وبما أنزل عليه .

أقول : الذي يدل عليه البيتان مع مراعاة الاشتقاق أن « صمذ » بمعنى : مصود إليه كثيراً ، فأما زيادة « الذي لا أحد فوقه » فتؤخذ في الآية من القصر الذي يقتضيه تعريف الجزئين . وهذا المعنى وإن كان كأنه أشهر في العربية فالمعنى الأول معروف فيها ، والاشتقاق يساعد المعنيين ، وفي (اللسان) : « قال أبو عمرو : الصمد من الرجال الذي لا يعطش ولا يجوع في الحرب وأنشد :

وسارية فوقها أسود      بكفي سبتي ذفيف صمد

(السارية) الجبل المرتفع الذاهب في السماء كأنه عمود ، والأسود العلم بكف رجل شجاع .  
أقول : وهذا على المبالغة أي كأنه لا جوف له فيجوع ويظمأ . وكفى دلالة على صحة المعنى الأول ثبوت القول به عن أئمة التابعين ، ثم هو الأوضح مناسبة للسياق وسبب التزول .  
وذهب بعض الأجلة <sup>(١)</sup> إلى تصحيح كلا المعنيين . وهذا إما مبني على صحة استعمال اللفظ

---

(١) كأنه مبني به شيخ الإسلام ابن تيمية في « تفسير سورة الاخلاص » له . وتصحيحه للماني الواوذة من أئمة المفسرين من الصحابة والتابعين ليس من باب استعمال المشترك في معنييه أو معانيه ولا من باب التخيير الإباحي ولكنه رضي الله عنه صححها كلها لأنها متلازمة ، وكل معنى منها وجه من وجوه معنى الصمد ، فالسيد الذي كمل في مؤدده وطمه وحلمه وحكمته وغناه هو الذي استغنى عن الطعام والشراب ، وتعالى عن الجوف والبطن والمعدة والأعضاء .

وشيوخ الإسلام يرى فيها نقل من أقوال السلف في التفسير أنها متلازمة متشابهة لاختلاف فيها ، وكثير منها بل أكثرها من باب التمثيل وتقريب المعنى ، يذكر وجه من وجوهه ونوع من أنواعه ، كما لو سألك -

المشترك في معنييه معاً ، وإما على ما يشبه التخيير الإباحي ، كأنه قيل : من فهم هذا وبني عليه فقد أصاب ، ومن فهم هذا وبني عليه فقد أصاب .

والمتكلمون يقولون : إن المعنى الأول محال على الله عز وجل ، لأن ذلك من صفات الأجسام ، ولا شأن لنا الآن بهم ، وإنما الكلام هنا فيما فهمه مخاطبون الأولون ، وقد سمعت قول كبار التابعين المروي عن بعض الصحابة ، ومن الواضح أنه لا ينافي المعاني التي ينكرها المتعمقون من آيات الصفات وأحاديثها ، وكذلك المعنى الثاني لا ينافيها وإنما حاصله أن الله سبحانه هو الذي يعبد الخلق إلى قصده فيما يهيمهم ، وحاصله أنه سبحانه المنفرد بالربوبية واستحقاق الألوهية ، [ ومن لوازم ذلك نفي النقائص عنه ]<sup>(١)</sup>.

قوله تعالى : [ لم يلد ولم يولد ] واضح ليس فيه ما ينافي تلك المعاني .

قوله سبحانه : [ ولم يكن له كفواً أحد ] مر في حديث أبي العالية : « ولم يكن له شبه ولا عدل وليس كمثل شيء » وأخرج ابن جرير من نسخة علي بن أبي طلحة عن ابن عباس : « ليس كمثل شيء فسبحان الله الواحد القهار » وأخرج من وجه صحيح عن مجاهد قال : « صاحبة » ، والمعنى الأول متضمن للثاني ، والمنفي هنا هو الكف ، والمشاركة الإجمالية في الوجود والعالمية والقادرية وغيرها ليست مكافأة إذ الواقع [ في الوجود ]<sup>(١)</sup> إنما هو وجود ذاتي واجب كامل ، ووجود مستفاد ممكن ناقص ، وقس على ذلك ، فلو فرض أن تلك المشاركة يصح أن يطلق عليها مشابهة ، فالمنفي هنا هو الشبيه المكافئ ، فس في هذا أيضاً ما ينافي المعاني التي ينكرها المتعمقون .

— أجمعي عن الحبز فأشرت إلى رفيف وقلت له هذا ، وأشار غيرك إلى رفيف بشكل آخر ، وقال : الحبز هذا ، وأشار ثالث إلى فطير أو بقساط أو بقلادة ، وقال : مثل هذا ، فتجتمع هذه التفاسير عند الأجمعي هل معنى كلي أنه ما صنع من دقيق الحب ، ولو تنوعت كفيات الصناعة ، فكلها خبز أو من نوع الحبز أو شبهه به وحينئذ فلا تضاد ولا تناقض . وكذلك إذا تأملنا تفاسير السلف للصمد وجدناها متلازمة يشرح بعضها بعضاً ويبني بعضها بعضاً تجتمع كلها على إثبات عظمة الله وتنزيهه عن النقائص . والله أعلم مع

(١) زيادة من فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة . ن



## المفصل الرابع

المتكلم : أمهلوني حتى أعيد النظر في المقاصد الثلاثة الأولى ، وأفكر فيها .

الناقد : فليتكلم السلفي في بقية المقاصد ، الرابع فما بعده .

السلفي : كان العرب الذين خوطبوا بالقرآن والسنة أولاً كغيرهم من الناس يظنون بعقولهم الفطرية وما توارثوه عن الشرائع أن الله عز وجل [ ليس كمثل شيء . وهو السميع البصير ] فكانوا يعلمون أنه سبحانه ليس بجسم ولا شجر ولا كوكب ولا إنسان ولا طائر ولا جني ولا ملك ولا مخلوق من المخلوقات التي عرفوها والتي لم يعرفوها بل هو رب كل شيء . وخالقه . وقد شهد لهم القرآن بأنهم كانوا يعتقدون وجود الله عز وجل وربوبيته ، وأنه الذي يرزق من السماء والأرض ، والذي يملك السمع والأبصار ، ويخرج الحي من الميت ، ويخرج الميت من الحي ، ويدبر الأمر كله ، له الأرض وما فيها ، رب السموات السبع ، ورب العرش العظيم ، بيده ملكوت كل شيء . وهو يحيط ولا يحار عليه ، خلق السموات والأرض ، وسخر الشمس والقمر ، يسطر الرزق لمن يشاء ويقدر له ، ينزل من السماء ماء فيحيي به الأرض ، خلق السموات والأرض وهو العزيز العليم . إلى غير ذلك . انظر سورة ( يونس ) : ٣١ ، وسورة ( المؤمنون ) : ٨٤ - ٨٩ ، وسورة ( العنكبوت ) : ٦١ - ٦٣ ، وسورة ( الزمر ) : ٣٨ ، وسورة ( الزخرف ) : ٩ و ٨٧ ، وسورة ( البقرة ) : ٢١ - ٢٢ ، و ( تفسير ابن جرير ) ج ١ ص ١٢٦ .

وكانوا كغيرهم من أصحاب العقول الفطرية يعتقدون أن الله سبحانه وتعالى ذاتاً قائمة بنفسها ، ولم يكن ذلك موجباً أن يتوهموا أنه من جنس ما يرونه ويلمسونه ، ولا مماثلًا لشيء . من ذلك فقد كانوا يعتقدون وجود الجن والملئكة ، وأنها قد تكون بحضرتهم وهم لا يرونها ، ولا يسمعون كلامها ولا يحسون بمراسمتها لهم ، ويعلمون أن الله عز وجل أعلى وأجل وأبعد عن مماثلة ما يرونه ويلمسونه . وكانوا كغيرهم من الناس يعلمون أن الموجود القائم بنفسه حقيقة لا يمكن أن يكون لا داخل العالم ولا خارجه ، لا متصلاً به ولا منفصلاً عنه ، لا قريباً من غيره من

الدوات ولا بعيداً عنها ، فكانوا يعتقدون أن الله تبارك وتعالى فوق عرشه الذي فوق سمواته .

ولم يكونوا إذا قيل لهم : يد الله ، مثلاً ليفهموا من ذلك يداً كأيديهم ، فإنهم يعلمون أن المضاف يختلف باختلاف المضاف إليه ، يقال : رأس نحلة ، رأس جرادة ، رأس حمامة ، رأس إنسان ، رأس حصان ، فيختلف كما ترى ، فما بالك بنحو « يد الله » مع ما قدمنا أنهم كانوا يعلمون أنه تعالى ليس بإنسان ولا جني ولا ملك ولا بمائل لشيء من ذلك ولا غيرها من مخلوقاته ، وأنه أعلى وأجل وأكبر من ذلك كله ، وأنهم كانوا يعتقدون وجود الجن والملئكة وأنها قد تكون بحضرتهم ، لا يرونها ولا يسمعون كلامها ولا يدركون لها حساً ولا أثراً ، ويعلمون أن الله تبارك وتعالى أعلى وأجل وأبعد عن بمائلة المحسوسات ، والإنسان إذا كان يعرف المضاف إليه أو مثله أمكنه تصور المضاف تحقيقاً أو تقريباً يتأتى معه أن يقال : مثل ، أو : شبيه ، وإلا لم يبق هناك إلا أمر إجمالي ، فإذا كان المضاف إليه هو الله عز وجل لم يتصور من يده . مثلاً إلا ما يليق بعظمته وجلاله وكبريائه ، فلا يلزم من تلك المشاركة الإجمالية أن تكون يده مثل يد الخاق ولا شبهة بها بمقتضى لسان العرب الفطري ، فإنه لا يطلق في مثل ذلك « ذاك شبيه بهذا » وقد سبق في أواخر الكلام على قوله تعالى : [ ليس كمثله شيء ] ما ينبغي تذكره .

فينبغي استحضار هذا لئلا يتوهم أن العرب كانوا يعتقدون أن الله عز وجل يدين يدي إنسان أو مثلها أو يجوزون ذلك ، أو فهموا ذلك من قول الله تعالى : [ خلقتني بيدي ] وقس على هذا ، فإن كان في بعض النصوص ما يوهم ظاهره المائلة فعقول القوم كانت قرينة كافية لصرفه عن ذلك ، إلا أن تكون مماثلة في مطلق أمر فهذه قد تقدم تحقيقها في الكلام على قوله تعالى : [ ليس كمثله شيء ] .

قال السلفي : وليست جميع النصوص المتعلقة بالعقائد موافقة لما كان عليه العرب ، فقد كانوا ينسبون إلى الله تعالى الولد ، وينكرون البعث ، إلى غير ذلك مما رده عليهم القرآن .

## المقصود الخامس الى الناس

قال السلفي : لسنا نلتفت إلى دعوى ابن سينا ومن وافقه ولا إلى نظرهم المتعمق فيه بل نقول : كل ما كان حقاً في نظر المأخذين السلفيين فهو حق ، وكل ما كان باطلاً في نظرهما فهو باطل ، وقد تقدم في الباب الأول ما فيه كفاية ، وبذلك تسقط دعواهم وما بني عليها .

وحاصل كلام ابن سينا ومن وافقه إنما هو نسبة الكذب إلى الله تبارك وتعالى في كثير مما أخبر به عن نفسه وغيبه ، وإلى الرسول في كثير مما أخبر به عن ربه ، فإن منهم من اعترف ، ومنهم من تقوم عليه الجلبة ، بأن من تلك النصوص في دلالتها على المعنى الذي يزعمون بطلانه ما هو ظاهر بين ، وما هو صريح واضح ، وما هو مؤكد مثبت ، مع أنه ليس في المأخذين السلفيين ما يصح أن يعد قرينة تصرف أفهام المخاطبين الأولين ومن كان مثلهم عن فهم تلك الظواهر ، بل فيها ما هو واضح كل الوضوح في تثبيت تلك الظواهر .

ولا يقتصر أمرهم على هذا بل يلزمه أن يتناول الكذب في زعمهم جميع النصوص الواردة في الثناء على الله عز وجل ، وعلى رسوله وعلى كتابه ، وعلى دين الاسلام - بالصدق والحق والهداية والبيان والإبانة ونحو ذلك كقول الله عز وجل [ ومن أصدق من الله قيلاً ] [ ومن أصدق من الله حديثاً ] وغير ذلك مما لا يحصى .

ومن المعلوم من دين الاسلام بالضرورة تنزيه الله عز وجل عن الكذب ، وتنزيه أنبيائه عن الكذب عليه أي فيما أخبروا به عنه أو عن دينه . وقد تقدم الكلام في ذلك ، وفيه بيان تنزههم عن تعمد الكذب فيما عدا ذلك ، فإن ثبت أن كلمات إبراهيم عليه السلام مما يطق عليه اسم الكذب ، فالظاهر أنها كانت قبل النبوة كما مر ، وبالجملة فهي أشد ما حكي عن الأنبياء ، فقد سماها إبراهيم ومحمد عليها السلام « كذبات » وسميت في الحديث « خطايا » ويرى إبراهيم عليه السلام أنها تقعد به عن رتبة الشفاعة في المحشر ، وتقتضي أن يستحيي من ربه عز وجل .

وأرى أن أوازن بين تلك الكلمات وبين النصوص التي زعم المتعمقون بطلان معانيها

الظاهرة ليتضح للتأخر أنه يلزمهم أن يكون إبراهيم أصدق من رب العالمين - لا من محمد فحسب - بدرجات لانهاية لها . وذلك من وجوه :

الأول : أن كلمات إبراهيم ثلاث فقط لم يقع منه طول عمره غيرها ، وتلك النصوص تبلغ آلافاً ، على أنهم يزعمون أن نصوص التوراة وسائر كتب الله عز وجل كذلك .

الثاني : أن كلمات إبراهيم في مقاصد موقته ، وتلك النصوص تعم الأزمنة إلى يوم القيامة .

الثالث : أن كلمات إبراهيم تتعلق بالذين خاطبهم فقط ، وتلك النصوص تعم حاجة الناس إليها إلى يوم القيامة .

الرابع : أن كلمات إبراهيم في مقاصد دنيوية ليس فيها إخبار عن الله عز وجل ولا عن دينه ، وتلك النصوص في أصل الدين وأساسه .

الخامس : أن إبراهيم لم يكن عند الذين خاطبهم نبياً فيستد وثوقهم بجهده ، وفي الحديث : « كبرت لحيانة أن تحدث أخاك حديثاً هو لك به مصدق وأنت له به كاذب » ، <sup>(١)</sup> وتلك النصوص مخاطب بها المسلمون الذين يؤمنون بأن القرآن كتاب الله وأن محمداً رسول الله .

السادس : أن إبراهيم لم يكن قد إلتزم لمخاطبيه أن لا يحدثهم إلا بالصدق ، وتلك النصوص في الكتاب والسنة ، وقد قال تعالى : [ ومن أصدق من الله قيلاً ] ، [ ومن أصدق من الله حديثاً ] ، [ الذي جاء بالصدق ] وغير ذلك .

السابع : أن كلمات إبراهيم قريبة الاحتمال المعنى الواقع ، وتلك النصوص أكثرها بغاية البعد عما يزعم المتحققون أنه الواقع .

الثامن : أن كلمات إبراهيم لم تؤكد ، وتلك النصوص كثير منها مؤكدة فيما هي ظاهرة فيه غاية التأكيد .

التاسع : أن كلمات إبراهيم لم تكرر ، وتلك النصوص تكرر كثير منها في الكتاب والسنة .

---

(١) أخرجه البخاري في « الأدب المفرد » وأبو داود في « السنن » من حديث سفیان بن أسيد ، وفيه غبارة بن مالك وهو مجهول . ورواه أحمد من حديث النّوّاس بن سميان ، وفيه هر بن هارون وهو متروك كما في « التقريب » ، فن قال في إسناده : « جيد » ، فقد تساهل أوههم . ن

العاشر : أن حال إبراهيم كانت ظاهرة للمخاطبين مقتضية أن يترخص في إيهامهم ،  
وتلك النصوص على خلاف ذلك ، فلم تكن حال محمد صلى الله عليه وآله وسلم تقتضي إلا  
الصدق المحض ، فأما رب العالم فاعسى أن يقال فيه ؟

الحادي عشر : أن إبراهيم احتاج إلى تلك الكلمات ، ولم يكن يمكنه قبل ذلك  
الاستعداد لتلك الحوادث بما يفنيه عن تلك الكلمات أو منحوها ، وتلك النصوص على خلاف  
هذا - لو لم تكن حقاً ، فإن الله عز وجل إنما خلق الناس لعبادته كما تقدم تقريره أوائل  
الرسالة ، فلو كان الحق في نفس الأمر ما يزعمه المتعمقون لخلق الله تعالى الناس على الهيئة التي  
ترشحهم لإدراك ذلك بلون صعبة شديدة ، وذلك بأن يزيد في عقولهم وبهيء لهم من آيات  
الآفاق والأنفس ما يقرب إدراك الحق إلى أذهانهم ، حتى إذا خاطبهم به في كتبه ، وعلى  
السنة رسله ، ونبيهم على الدلائل القرينية في ذلك أمكن من محب الحق منهم ويرغب فيه أن  
يفهم ذلك ويدركه .

فنقول للمتعمقين : ألم يعلم الله عز وجل ما يكون عليه حال الناس ؟ أم علم ولكن لم يقدر  
على أن يخلقهم على الهيئة المذكورة ربيي . لهم من آيات الآفاق والأنفس ما ذكر ؟ أم علم  
وقدر ، ولكن لم يصبأ باقتضاء الحكمة ، فاضطر سبحانه وحاشاه - أخيراً إلى الكذب  
والتبليس الذي يوقع الناس في نقيض ما خلقهم لأجله في الأصول وحرصاً على أن يقبلوا بعض  
الفروع ؟ هذا مع ما يترتب على ذلك من المفاسد كما يأتي .

الثاني عشر : أن كلمات إبراهيم كان إبراهيم محتاجاً إليها حاجة محقة ، وتلك النصوص  
- لو لم تكن حقاً - على خلاف ذلك ، فإن العرب كانوا في جاهليتهم يعترفون بوجود الله  
وربوبيته وغير ذلك ، كما سلف في الجواب عن المقصد الرابع ، فلو بنى الشرع أولاً على  
ما كانوا يعترفون به مما يعترف المتعمقون أنه حق في نفس الأمر ، وعلى ما يشبهه ويقرب منه ،  
وسكت عن غيره مما تأباه عقولهم ، لم يكن في ذلك ما ينفرهم عن قبول الشرع ، فأي حاجة  
هدت إلى أن يخاطبوا بما يزعم المتعمقون أنه باطل ؟

بل أقول : لو جاءهم الشرع بالأصل الجامع في الجملة لما يزعمه المتعمقون ، وهو أن الله

عز وجل ليس داخل العالم ولا خارجه ، ثم كثر الدعوة والاستدلال كما صنع في إثبات ما كانت عقولهم تأباه من قدرة الله عز وجل على حشر الأجساد ، وكما صنع في نفي ما كانت عقولهم تتقبله أو توجهه من أن لله عز وجل ولداً - لكان فيهم من يخضع لذلك ، ثم لا يزالون يزدادون ، وأنت ترى من لا يحصى من المنتسبين إلى العلم وطلبه قبلوا ذلك الأصل الجامع ، وبعض فروعه ممن أحسنوا به الظن من المتكلمين ؛ فقلوبهم في ذلك وتعبوا له ، وعادوا من يخالفه ، غير مباين بعقولهم ، ولا بنصوص الكتاب والسنة ، ولا بخالفة من هو أجل عندهم ممن قلده .

وقد جاء أفراد بمقالات تنبذها العقول الفطرية ، ويردها النظر المتعمق فيه ، ومع ذلك تبهم من لا يحصى ، والعرب إن كانوا يستندون في إنكار ذلك الأصل إلى عقولهم الفطرية وكان النبي صلى الله عليه وآله وسلم عندهم أوسطهم نسباً ، وأفضلهم خلقاً ، معروفاً بينهم بالصدق والأمانة ، والعدل وحب الحق والحرص عليه ، لا يريد رياسته ولا جاهها ، ثم جاءهم بالمعجزات ، فلو جاءهم بذلك الأصل ونحوه أما كان يجد منهم من يقلده ويتبعه كما وجد المتعقون والأفراد الآخرون ، بل كما وجد الرسول نفسه في نفي نسبة الولد إلى الله عز وجل ، وفي إثبات حشر الأجساد ؟ وسأيتي في الجواب عن المقصد العاشر زيادة على هذا .

وهب أن الحاجة دعت إلى إظهار موافقتهم على ما يخالف ذلك الأصل وبعض فروع وأنه ساغ ذلك ، فقد كان يكفي نص أو نجان أو ثلاثة مما هو ظاهر في غير ما يوافقهم محتال له يوافقهم ، فيحملون ذلك على ما يوافقهم بمقتضى عقولهم وأهوائهم ، فإن كان ولا بد فما يحتل المعنيين على السواء ، أو يكون ظاهراً فيما يوافقهم ظهوراً ضميئاً ، غايته أن يكون نحو كلمات إبراهيم ، فما بال الكتاب والسنة مملوئين بتلك النصوص التي يزعم المتعقون أن ظاهرها باطل ، ومنها ما هو ظاهر بين ، وما هو صريح واضح ، وما هو محقق مثبت مؤكد ، فهل كانت الضرورة تدعو إلى ذلك كله ؟

الثالث عشر : كلمات إبراهيم لم تقتض الحكمة أن يتدراكها بالبيان في الدنيا لأنها كانت في قضايا موقفة ، ولم تترقب عليها مفسدة ما كما تقدم ، وتلك النصوص لو كانت لما يزعم

المتعمقون لاقتضت الحكمة اقتضاء. باتاً أن يتبعها الشرع بما يبين الحق ، ولم يقع من هذا شيء ،  
فأما الاشارات المذكورة في المقصد الثالث فقد مر الكلام فيها .

فإن قيل : وكلمهم الشرع إلى العقل .

قلنا : العقل الفطري يوافق تلك النصوص كما تقدم ، والنظر المتعمق فيه جاء في الشرع  
التنبيه عنه وعن أهله ، هذا مع الأمر المؤكد بالوقوف مع الكتاب والسنة والاعتصام بها ،  
والحكم بالزيف والضلال والكفر على من خالفها ، وتأكيده أن الحق كله فيها ، وأن الدين  
قد كمل بها ، والأمر بالرجوع عند التنازع إليها ، وبيان أن الكتاب لا يأتيه الباطل من بين  
يديه ولا من خلفه ، وأن الرسول يهدي إلى صراط مستقيم ، وغير ذلك .

الرابع عشر : كلمات إبراهيم عليه السلام يظهر من تسميتها خطايا ، ومن حجبها  
واستحيائها من ربه في المحشر من أجلها أنه ندم عليها في الدنيا ، وعزم أن لا يعود إلى مثلها ،  
وتلك النصوص لم يرد ما يشير إلى ندم محمد صلى الله عليه وآله وسلم من أجلها ، بل الوارد  
خلاف ذلك ، فأما الرب عز وجل فهو عالم الغيب والشهادة .

الخامس عشر : أن كلمات إبراهيم لم تقترب عليها مفسدة ما ، بل ترتب عليها درء مفسد  
عظيمة ، وتحصيل مصالح جليلة ، فقله : « هي أختي » ترتب عليها سلامة إبراهيم من بطش  
الجليار ، وسلامة الجبار وأعوانه من ذاك الظلم . وقوله : [ إني سقيم ] ترتب عليها تمكنه من  
تحطيم الأصنام ، وما تبع ذلك من إقامة الحجة . والثالثة ترتب عليها إقامة الحجة على عباد  
الأصنام حتى اضطروا إلى الاعتراف ، فقال بعضهم لبعض : [ إنكم أنتم "الظالمون" ] .  
وأما النصوص التي يكذب المتعمقون معانيها التي هي فيها ما بين ظاهر بين ، وصريح واضح ،  
ومحقق مؤكد . فإن كانت كما يزعم المكذبون فقد ترتب عليها مفسد لا تحصى .

الأولى : لزوم النقص كما تقرر في الوجوه السابقة حتى لو لم يخلق الله تعالى الناس لما لزم  
مثل ذاك النقص ، ولا ما يقاربه ، بل لا يلزم نقص البتة فيما أرى .

الثانية : تثبيت الاعتقاد الباطل في أصل الدين وحمل الناس عليه .

---

(١) الأصل : لأنتم . . . ن

الثالثة : حمل كثير من يسميهم ابن سينا « الخاصة » وهم المتحمقون في النظر العقلي على تكذيب الشرع البتة لأنهم يرون فيه تلك النصوص التي يرون أن معانيها باطلة ، فيقولون : لو كان هذا الشرع حقاً ما جاء بالباطل ، والله تعالى أعز وأجل من أن يجهل أو يكذب ، والأنبياء الصادقون لا يجهلون ربهم ولا يكذبون عليه ، واعتذار ابن سينا باطل كما ترى . فإن قيل أما هذه المفردة فهي حاصلة على كل حال ، قلت : لكن إن كانت النصوص كما يقول المكذبون كانت تبعة هذه المفردة عليها .

فأما إذا كانت حقاً كما يقول السلفيون فإن تبعة هذه المفردة تكون على التعمق في النظر وتقديم ما يلوح منه على الفطرة والعقول الفطرية وكلام الله وكلام رسوله ، وبعبارة أخرى تكون تبعتها على اتباع الهوى ، وإيثاره على الحق ، ويكون ذلك بالنظر إلى الشرع مصلحة .

الرابعة : حمل أشد المؤمنين إخلاصاً وأتواهم إيماناً بالله ورسوله ، وألزمهم اعتصاماً بالكتاب والسنة - على تضليل أو تكفير من يظهر خلاف ما دل عليه تلك النصوص من « الخاصة » ، وحمل « الخاصة » على تجهيل أولئك المخالفين وتضليلهم والسخرية منهم .

ومن أعجب العجب أن الفريقين إذا علما ما في الافتراق في الدين من الفساد طلبا من الدين نفسه الذي أوقعهما - على زعم المتحمقين - في الافتراق ، وقد زجر عنه - أن يدلها على المخاص ، فلا يجدان إلا قول الله عز وجل : [ فإن تنازعتم في شئ فردوه إلى الله والرسول إن كنتم تؤمنون بالله واليوم الآخر ذلك خير وأحسن تأويلاً ] النساء - ٥٩ .

فتبداهم الفريقان إلى تحكيم الكتاب والسنة ، فأما السلفيون فيقولون : ذلك ما كنا نبغي ، وأما « الخاصة » فيعلمون أنهم إن أجابوا قضى الكتاب والسنة عليهم قضاء باتاً بتلك النصوص ، وإن أعرضوا تلا السلفيون ما في تلك الآية [ ألم تر إلى الذين يزعمون أنهم آمنوا بما أنزل إليك وما أنزل من قبلك يريدون أن يتحاكروا إلى الطاغوت وقد أمروا أن يكفروا به ويريد الشيطان أن يضلهم ضلالاً بعيداً . وإذا قيل لهم تعالوا إلى ما أنزل الله وإلى الرسول رأيت المخالفين يصلون منك صدوداً ] . النساء - ٦٠ - ٦١ .



وقوله بعد ذلك : [ فلا وربك لا يؤمنون حتى يحكموك فيما شجر بينهم ثم لا يجدوا في  
أنفسهم جرأاً مما قضيت ويسلموا تسلياً ] . النساء - ٦٥ .

الخامسة : أن وقوع الكذب في بعض النصوص الشرعية يفتح الباب لتكذيب الشريعة  
كلها حتى على فرض قبول اعتذار ابن سينا ، هذا هو نفسه لما علم أن المتكلمين يوافقونه في  
بعض النصوص الاعتقادية فيزعمون أن ظواهرها باطلة جرت ذلك إلى نصوص أخرى في العقائد ،  
ثم إلى نصوص تتعلق بالملائكة والنبوة والأرواح ، ثم إلى النصوص المتعلقة بالبعث والنشور  
والجنة والنار وغير ذلك ، ثم ختم بأن قضى على كل من يريد أن يكون من « الخاصة » بأن  
لا يلتفت إلى الشرع فيما المرأي فيه مجال ، ففتح الباب بمصراحيه رصده لأصحابه الباطنية وغيرهم .  
ولا ريب أنه لو جاز أن يكون في النصوص الشرعية كذب وتبليس دعت إليه مصلحة ما  
وإن عارضتها عدة مفسدات ، لم يسلم نص من النصوص من احتمال ذلك ، وإنما حاصل هذا أن  
الشرع باطل ، وأن الأنبياء إنما اتبعوا أهواءهم ، وأحسن أحوالهم عند « الخاصة » أن يكونوا  
اتبعوا تخيلاتهم .

والحق الذي لا يرتاب فيه مؤمن تنزيه الله عز وجل وكتبه ورسله عما يقول الظالمون الذين  
يسمون أنفسهم الخاصة ، وأن اتباع الأهواء والتخيلات هي صفة أولئك الفجار [ للذين  
لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء والله ] ثم لرسله <sup>(١)</sup> [ المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم ] .  
النحل - ٦٠ .

(١) بل المثل الأعلى له وحده وهو تفرد به بالتصديقه والسؤدد والكمال وتنزهه عن كل عيب ونقص  
وشين وذم . فالكتاب العصريون الذين استعملوا المثل الأعلى في مطمح النظر والكمال المرجو لمن يتطلبه قد  
حرفوا المثل الأعلى عما أراده الله منه ، والتصوير الأوفى للمثل الأعلى أن يقال : والله المثل الأعلى  
في الرصف بالكمال ورسوله البيان الواضح والبلاغ المبين فيما أخبروا عن الله والله ووصفه كما قال تعالى  
( سبحانه رب الغزة ) مما يصفون رسلاً على المرسلين والحمد لله رب العالمين . قال الشيخ ابن تيمية  
ما مضاه : فزه نفسه عما وصفه به المبطون ، وسلم على المرسلين لسلامة أقوالهم عما لا يليق بالله تعالى  
إثباتاً ونقياً ، وحمد نفسه على وصفه ، بربوبية رب العالمين أهلاً ملخصاً بالمعنى في تفسير الآية من « الواسطية »  
وأما استنكار وصف غير الله تعالى بأنه له المثل الأعلى ، فقد استفدته من محاوره بمض شيوخ الهند  
المحققين . والله أعلم . م ح

## المقصد التاسع

قال السلفي : المقصد التاسع مبني على ما قبله وقد علم حاله ، وما ذكر من أن الفرض على هؤلاء كذا وعلى هؤلاء كذا لم يذكره ابن سينا ، ولكنه قد يؤخذ من كلامه ، وقد نما الغزالي في بعض كتبه قريباً من هذا المنحى ، وصرح به ابن رشد في كتبه وزاد فأوجب على « الخاصة » أن يكتبوا نتائج تعمقهم المخالفة للدين ، وأن إظهارها كفر لأنه يحمل العامة على الكفر .

وأقول : كان الحق على المتعمقين عندما يرون مخالفة بعض نتائج تعمقهم الدين أن يعملوا بنصيحة ذاك الفريق من الفلاسفة القائلين إن النظر المتعمق فيه لا يوثق به في الآلهيات كما تقدم في الباب الأول ، وحينئذ يحصرون تعمقهم في البحث عن الطبيعيات ونحوها ، فإن أبي أهدم فليقتصر دأه على نفسه فلا يعلم ولا يصنف ولا يناظر ، فإن اضطر إلى الذب عن الدين فليخلُ بمن يطعن في الدين وليقل له : لم يخف عنا مابدا لك ، ولكن عرفنا ما لم تعرف فإن الشرائع الحقة جاءت بما تنكره ، فإما أن يكون الحق ما جاءت به إذ من المحال أن يخطئ الله وأنبيأؤه ، وتصيب أنت بنظرك الذي قد جربت عليه الخطأ والغلط غير مرة ، وإما أن تكون الشرائع جاءت بما يصلح الجمهور على علم بما فيه ، وعلى كلا الحالين لا ينبغي معارضتها ، فإن أبيت فإني أرى عليّ أن أرد عليك ، وأقبح فيما تستدل به .

أقول : ومن تأمل طرق استدلالهم ومناقضاتهم ومعارضاتهم عرف أنه لا يصعب على الماهر في كلامهم الدفاع عن تلك النصوص ، ولو فعل مع اعتقاده خلافاً لم يكن عليه عند نفسه غضاظة في علمه ولا دينه — إن كان متديناً — لأنه إنما رضي لنفسه من ذلك ما يرى أن رب العالمين رضي لنفسه ولأنبيائه ورسله ، وقد وبخ الله عز وجل المشركين في قولهم إن له سبحانه بنات مع كراهيتهم أن تكون لهم بنات ، قال تعالى : [ ألكم الذكر وله الأنثى . تلك إذا قسمة ضيزى ] . النجم — ٢١ — ٢٢

وقال سبحانه : [ أم اتخذ مما يخلق بنات وأصفاكم بالبنين . وإذا بشر أحدهم بما ضرب

للرحمن مثلاً ظل وجهه مسوداً وهو كظيم . أوَمِنْ يُنشَأُ في الحلية وهو في الخصام غير مبين [ الزخرف - ١٦ - ١٨ ]

مع أن المشركين فيما أرى حاولوا التنزيه لأنهم رأوا أن الابن من شأنه أن يشارك أباه في ملكه بخلاف البنات فانهن كن في عرفهم مطرحات . وصنيع أولئك الذين يسمون أنفسهم « الخاصة » أسوأ من ذلك ، إذ يزعمون أن الله تبارك وتعالى رضي لنفسه ولرسله الكذب والتلبيس ، ثم لا يرتضون مثل ذلك لأنفسهم ، بل يتزهون عن ذلك جهدهم ، مع علمهم بأن صنيعهم مناقض لما يقولون أن صلاح الناس فيه ، وموقع فيما يقولون : إنه فساد عظيم . فليتهم إذ لم يسمح لهم شرف أنفسهم في زعمهم أن يتلوثوا بما يزعمون أن الله عز وجل ارتضاه لنفسه ولرسله سكتوا عن مناقضة ما جاء به الشرع وتركوا المسلمين ودينهم . لكن الله تبارك وتعالى أراد أن يهلك أستارهم ، ويبلو بهم كما ابتلاهم ، قال تعالى : [ ألم أحسب الناس أن يتركوا أن يقولوا آمنا وهم لا يفتنون . ولقد فتنا الذين من قبلهم فليعلمن الله الذين صدقوا وليعلمن الكاذبين ] . فاتحة ( العنكبوت ) .

### المفصل العاشر

• قال السلفي : لاريب أن شبهة ابن سينا في أمر الحشر أقوى من شبهته في شأن الاعتقاد في ذات الله تعالى وصفاته ، فلو سأغ الكذب في شأن الاعتقاد لكان في شأن الحشر أسوأ لأن فحشه أخف ، والحاجة إلى التشديد في الترغيب والترهيب ظاهرة ، فالإزاهة للمتكلمين في محله ، فأما السلفيون فلا سلطان له عليهم كما لا يخفى .

ومع أن شبهة ابن سينا داحضة لمعارضتها اليقين الضروري ، ففيها خلل من جهات تعلم مما تقدم ، ويختص بقضية حشر الأجساد أن العرب كانوا في جاهليتهم يعترفون بحياة الروح بعد موت الجسد ، ويقولون : إن روح المقتول تبقى تنوح على قبره حتى يؤخذ بشأره كما هو معروف في أشعارهم ، وقد جاء الكتاب والسنة بأشياء من حال الأرواح تصرح بحياتها منفصلة عن الجسد ولم ينكر ذلك أحد من المسلمين ولا المشركين ، فقد كان من الممكن أن يوسع ج ٢ - ٢٠٣ - التنكيل - ٣٠٥ -

القول في نعيم الأرواح وعذابها بدون تعرض لما كان العرب ينكرونه من حشر الأجساد ، بل لو كان المقصود إنفا هو اجتذارهم إلى قبول الشرع العملي لما ذكر لهم حشر الأجساد ، فإنه من أشد ما صدهم عن الاسلام ، قال الله عز وجل : [ وقال الذين كفروا هل ندلكم على رجل يبذلكم إذا مزقتم كل ممزق إنكم لفي خلق جديد . أفترى على الله كذباً أم به جنة ] . سبأ - ٧-٨ .

وقال تعالى : [ وإذا كنا عظاماً ورفاتاً إنا لمبعوثون خلقاً جديداً ] الإسراء : ٥٠ و ٩٨ . وقال سبحانه : [ وإذا رأوا آية يستسخرون . وقالوا إن هذا إلا سحر مبين . وإذا متنا وكنا تراباً إنا لمبعوثون . أو آباؤنا الأولون قل نعم وأنتم دائرون . فإنما هي زجرة واحدة فإذا هم ينظرون ] الصافات : ١٤ - ١٩ .

كانوا يكذبون بالمعجزات قائلين إنها سحر ، محتجين بأن الذي ظهرت على يده يخبر بما لا يعقل من حشر الأجساد . وانظر ( الصافات ) أيضاً : ٥٣ و ( المؤمنون ) : ٣٥ و ٨٢ و ( الواقعة ) : ٤٧ .

### ملاحظة

قد يفسر حشر الأجساد بجمع أجزائها المتفرقة ، وقد يفسر بإنشاء أجساد أخرى ، والنصوص الشرعية تدل على أمر جامع لهذين ، وقد أورد على الأول أن الأبدان في الدنيا تنمر وتحلل فتفارقها أجزاء وتتعرض أجزاء أخرى ، ولا تزال هكذا ثم تبلى بالموت وتنفرد فتدخل أجزاء من هذا البدن في تركيب أبدان أخرى وهم جرا ، وإعادة تلك الأجزاء أعيانها في جميع تلك الأبدان بأن تكون هي أعيانها في هذا وهي أعيانها في ذاك في وقت واحد غير معقول ، فإن أعيدت في بعضها فلم يعد غيره على ما كان عليه ، وأيضاً فقد تكون الأجزاء من بدن مؤمن ، ثم تصير من بدن كافر ، وعكسه . وأجيب بأن المعاد في كل بدن إنفا هو أجزاءه الأصلية . ونوقش في هذا بما هو معروف .<sup>(١)</sup>

(١) أقول : والمعروف الآن عند علماء الحياة ( البيولوجيا ) ووظائف الأعضاء ( الفسيولوجيا ) -

أقول : النصوص لا تدل على إعادة هذه الأجزاء كلها في كل بدن في وقت واحد ، وإنما تدل على الإعادة في الجملة ، وإذا تدبرنا الحكمة في الإعادة أمكننا أن نفهم التفصيل تقريباً .  
فن الحكمة إظهار قدرة الله عز وجل على الحشر ، وتصديق خبره بأنه واقع . وهذه الحكمة إنما تستدعي الإعادة في الجملة ، وذلك يحصل بما يأتي قريباً .

ومنها أن ينالَ الجُزاء هذه الأجزاء ، وهذا غير متعتم لأن الكاسب المختار للطاعة أو المعصية ، والمدرَك لأثرها في الدنيا والمدرَك للذة الجُزاء أو ألمه في الأخرى هو الروح ، وإنما البدن آلة لها ، غاية الأمر أنه إذا كانت آلة الكسب هي آلة الجُزاء كان ذلك أبلغ في كمال العدل ، فليكن من ذلك ما يمكن . وقد جاءت عدة نصوص تدل أن أبدان أهل الجنة والنار يكون بعض البدن منها أو كله من غير الأجزاء التي كان منها في الدنيا ، ففي ( الصحيحين ) في قصة الذين يخرجون من النار « فيخرجون قد امتحشروا وعادوا حُمَمًا فيلقون في نهر الحياة فينبثون كما تنبت الحَبَّة في حميل السيل . . . » وجاءت عدة أحاديث أن أهل الجنة يكونون كلهم على صورة آدم طوله ستون ذراعاً ، راجعها في « الباب التاسع والثلاثين » من ( حادي الأرواح ) . وقال الله تبارك وتعالى في أهل النار : [ كلما نَضِجَتْ جلودهم بدلتناهم جلوداً غيرها لينذقوا العذاب ] . النساء : ٥٦ .

وفي ( صحيح مسلم ) عن أبي هريرة قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « ما بين منكبي الكافر في النار مسيرة ثلاثة أيام للراكب المسرع » وقال تعالى : [ ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله أمواتاً بل أحياء عند ربهم يرزقون ] . آل عمران : ١٦٩ .  
وفي ( صحيح مسلم ) من حديث ابن مسعود أنه سئل عن هذه الآية ؟ فقال : أما إننا

— والتشريح الدقيق أن بدن الإنسان بله الحيوان في تبدل دائم حتى اتهم حدوداً مدة تبدل البدن كله بسبع سنوات ومع هذا فن ارتكب جرماً وقتلنا ما ، ثم عوقب عليه بعد مدة تبدلت فيها خلايا بدنه بغيرها لا يقال عرفاً ولا عقلاً وفطرة أن المماقب غير المحرم ، فن قتل مثلاً في شبابه واقتصص منه في هرمه وشيخوغته فما عوقب إلا الجاني وإن تبدلت خلايا بدنه باتفاق الباحثين في علم الحياة ورغائف الاعضاء ، وهذا يدل على أن الإنسان شخصية تعقل وتريد وتعمل وتحسن وتسيئ راكمية مطية البدن لا بسمة ثياب الاعضاء فيها تبدلت المراكب والثياب فالشخص هو الشخص على أي مركب ركب وبأي ثوب ظهر . والله أعلم . م . ع

قد سأله عن ذلك فقال : « أرواحهم في جوف طير حضر ، لها قناديل معلقة بالعرش تسرح من الجنة حيث شاءت ثم تأوي إلى تلك القناديل فاطلع إليهم ربهم اطلاعاً . . . » أخرجه عن جماعة عن الأعمش عن عبد الله بن مرة عن مسروق عن ابن مسعود ، وقد أخرجه ابن جرير في ( تفسيره ) ج ٤ ص ١٠٦ - ١٠٧ من طريق شعبة ومن طريق سفيان الثوري كلاهما عن الأعمش بسنده أنهم سألوا عبد الله بن مسعود فقال : « أرواح الشهداء . . . » . فثبت سماع الأعمش لهذا الحديث من عبد الله بن مرة ، لأن شعبة لا يروي عن الأعمش إلا ما علم أنه سماع للأعمش ممن سماه نص على ذلك أهل المصطلح وغيرهم ، <sup>(١)</sup> وكذلك أخرج هذا الحديث الدارمي ج ٢ ص ٢٠٦ من طريق شعبة ، فأما عدم التصريح بالرفع فلا يضر لأن هذا ليس بما يقال بالرأي ، مع ظهور الرفع في رواية مسلم .

وفي ( مسند أحمد ) ج ١ ص ٢٦٥ : « ثنا يعقوب ثنا أبي عن ابن إسحاق حدثني إسماعيل ابن أمية بن عمرو بن سعيد عن أبي الزبير المسكي عن ابن عباس قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « لما أصيب إخوانكم بأحد جعل الله عز وجل أرواحهم في أجواف طير حضر ترد أنهار الجنة ، تأكل من ثمارها ، وتأوي إلى قناديل من ذهب في ظل العرش ، فلما وجدوا طيب مشربهم ومأكلهم وحسن منقلبهم قالوا يا ليت إخواننا يعلمون . . . » أبو الزبير يدلس ، <sup>(٢)</sup> وقد أخرج الحاكم في ( المستدرک ) ج ٢ ص ٢٩٧ الحديث من وجه آخر عن ابن

---

(١) ليترك ذلك في حديثه عن أبي وائل عن ابن مسعود السابق في تفسير الصمد ولم يمل إلى تضمينه مع أنه ربما كان أصح مما ضححت في تفسير « الصمد » وإن كان لا يخالفه بل يتلزمان ويتظاهران على توضيح المراد . م ع

(٢) لو رددنا حديث كل مدلس لرددنا جمهرة طيبة مباركة من السنة التي قبلها الأكابر ونشروها . وعملوا بها ، والذي يظهر من عمل المحققين من أئمة السنة إلى مراتب الجرح ولتمديد عند التعارض (١) ليأخذوا بالأرجح الأقوى إن لم يمكن الجمع ، وحديث أبي الزبير هذا ليت شعري ما الذي عارضه من رواية من هم أرجح منه حتى نشكك فيه وروايته عشو بها ( البخاري ) مكتنظ بها ( مسلم ) وغيره فضلاً عن بقية دواوين السنة كأبي داود والترمذي وغيرهم من أصحاب الصحاح والسنن والمسانيد . م ع

قلت : يبدو لي في كلام فضيلته ملاحظات :

إسحاق عن إسماعيل عن أبي الزبير عن سميد بن جبير عن ابن عباس ، زاد في السند « سعيد بن جبير . وقال الحاكم : « صحيح على شرط مسلم » وأقره الذهبي .

وقال الله عز وجل : [ وهاقَ بآل فرعون سوء العذاب . النارُ يعرضون عليها غدواً وعشياً ويومَ تقوم الساعة أدخلوا آل فرعون أشد العذاب ] . المؤمن : ٤٥ - ٤٦ .

وأخرج ابن جرير في ( تفسيره ) ج ٢٤ ص ٤٢ بسند رجاله ثقات عن هزيل بن شرحبيل أحد ثقات التابعين قال : « أرواح آل فرعون في أجواف طير سود تغدو وتروح على النار وذلك عرضها » وفي ( روح المعاني ) أن عبد الرزاق وابن أبي حاتم أخرجا نحوه عن ابن مسعود .

ومن حكم الإعادة أداء الشهادة قال الله تبارك وتعالى : [ ويوم يحشر أعداء الله إلى النار فهم يوزعون . حتى إذا ما جاءوها شهد عليهم سمهم وأبصارهم وجلودهم بما كانوا يعملون ] فصلت : ١٩ - ٢٠ .

وقال عز وجل : [ اليوم نختم على أفواههم وتكلمنا أيديهم وتشهد أرجلهم بما كانوا يكسبون ] . يس : ٦٥ .

وقل سبحانه : [ يوم تشهد عليهم ألسنتهم وأيديهم وأرجلهم بما كانوا يعملون ] النور : ٢٤ .

١ - التسوية بين تدليس الأعمش وتدليس أبي الزبير في التسامح بهما ليس بجيد ، لأن تدليس الأول قليل ، وتدليس الآخر كثير ، ولذلك احتج الشيخان بالأعمش ، ولم يحتج بأبي الزبير غير مسلم منها . وأورده الحافظ في المرتبة الثانية من « طبقات المدلسين » ، وهي - كما ذكر في المقدمة - مرتبة من احتمال الأئمة تدليسه ، وأخرجوا له في « الصحيح » . ثم أورد أبا الزبير في المرتبة الثالثة ، وهي مرتبة من أكثر من التدليس فلم يحتج الأئمة من أحاديثهم إلا بما صرحوا فيه بالسماح كأبي الزبير المكي . ثم أورده في هذه الطبقة وقال : « مشهور بالتدليس » .

٢ - قوله في أبي الزبير : « وروايته محشوها ( البخاري ) » . ليس بصواب ، فإن البخاري لم يسند له غير حديث واحد متابعه غير محتج به ! قال الحافظ ابن حجر في « مقدمة الفتح » ( ١٦٣ / ٢ ) : « لم يرو له البخاري رحمه الله سوى حديث واحد في « البيوع » ، قرره بقطاع عن جابر ، وعلق له عدة أحاديث » .

ومسلم وإن كان احتج به ، فقد قال الذهبي في ترجمته من « الميزان » : « وفي « صحيح مسلم » عدة أحاديث مما لم يوضح فيها أبو الزبير السماع عن جابر ، ولا هي من طريق الأئمة عنه ، ففي القلب منها شيء » . ن

والمقصود من استشهد الأعضاء إبلاغ الغاية القصوى في إظهار العدل ، وفي ( صحيح البخاري ) وغيره عن أبي سعيد الخدري قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : يجاء بنوح يوم القيامة فيقال له : هل بلغت ؟ فيقول : نعم يا رب ، فتُسأل أمته : هل بلغكم ؟ فيقولون : ما جاءنا من نذير ، فيسأل : من شهدك ؟ فيقول : محمد وأمته ، فقل رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : فيجاء بكم فتشهدون أنه قد بلغ ، ثم قرأ رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : [ وكذلك جئناكم أمة وسطاً لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيداً ] » .

وفي ( صحيح مسلم ) وغيره عن أنس قال : « كنا عند رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فضحك ، فقال : هل تدرون مما أضحك ؟ قال قلنا : الله ورسوله أعلم ، قال : من خطابة العبد ربه يقول يا رب ألم تجرني من الظلم ؟ قال : يقول : بلى ، قل : فيقول : إني لا أجزى على نفسي إلا شاهداً مني ، قال : فيقول : كفى بنفسك اليوم عليك شهيداً ، وبالكرام الكاذبين شهدوا ، قال : فيختم على فيه فيقال لأركانہ انطقي ، قال : فتنتطق بأعماله ، ثم يخفى بينه وبين الكلام ، فيقول : بعداً لكن وسحقاً ، فعنكن كنت أناضل . » .

وفي ( صحيح مسلم ) أيضاً عن أبي هريرة قال : « قالوا يا رسول الله هل ترى ربنا يوم القيامة ؟ قال . . . . قال خيلقي العبد فيقول أي فل . . . ثم يلقي الثالث فيقول له مثل ذلك فيقول يا رب آمنت بك وبكتابك وبرسلك وصليت وصمت وتصدقتم - ويشئني بخير ما استطاع ، فيقول : ههنا إذا ، ثم يقال : الآن نبث شاهداً عليك ، ويتفكر في نفسه : من ذا الذي يشهد علي ؟ فيختم على فيه ويقال . . . . فتنتطق فخذ له ولحمه وعظامه بعمله ، وذلك ليعذر من نفسه . . . . » .

فالإنسان إذا رأى يوم القيامة أن الله عز وجل يقرره بعمله ولا يأخذ بمجرد علمه تعالى يتوهم أن الإنكار ينفعه ثم لا يرضى بشهادة الملائكة ولا الرسل ، فتشهد عليه أعضاؤه فحينئذ يظهر له ولغيره عين اليقين الغاية القصوى في عدل الله تبارك وتعالى ، ومع ذلك يعترف بلسانه صريحاً عند دخوله النار قال الله تبارك وتعالى : [ وسبق الذين كفروا إلى جهنم زمراً . حتى



إذا جاءوها فتحت أبوابها وقال لهم حزننها ألم يأتكم رسل منكم يتلون عليكم آيات ربكم وينذرونكم لقاء يومكم هذا قالوا : بلى ولكن حثت كلمة العذاب على الكافرين [ الزمر : ٧١ .

وقل تعالى في شأن جهنم : [ كلما ألقى فيها فوج سألهم خزنتها ألم يأتكم نذير قالوا بلى قد جاءنا نذير فكذبنا وقلنا ما نزل الله من شيء . إن أنتم إلا في ضلال كبير ، وقالوا لو كنا نسمع أو نعقل ما كنا في أصحاب السعير . فاعترفوا بذنوبهم فضحاً لأصحاب السعير [ الملك : ٨ - ١١ . (١)

وهذه الحكمة إنما تستدعي إعادة الأجزاء التي تؤدي الشهادة وذلك عند أدائها فلا يلزم أن تعاد في كل بدن جميع أجزائه ثم تبقى خالدة معه ، بل إذا فرضنا أجزاء معينة قد دخلت في تركيب عدة أبدان في الدنيا على التتابع بأن كانت في هذا البدن ، ثم صارت من ذلك البدن وهلم جرا ، واقتضت الحكمة أن تؤدي الشهادة يوم القيامة في كل بدن من تلك الأبدان بما فعل ، فإن ذلك يمكن بأن تحشر أولاً كما شاء الله تعالى إما في بدن واحد ، وإما متفرقة في تلك الأبدان ، (٢) ثم إذا حوسب أول إنسان من أصحاب تلك الأبدان جاءت تلك الأجزاء في بدنه ثم إذا أدت الشهادة فارقتهم إلى بدن أول من يحاسب بعده من أصحاب

(١) ومن الحكم في البعث ما ذكره الله تعالى أنه تصديق لما أخبر به رسله ، ووضح وتوبيخ لمن كذب رسله كما قال تعالى : ( وقال الذين كفروا لا تأتينا الساعة قل بلى وربى أتأتينكم ) - إلى أن ذكر جزاء المؤمنين بها والمكذبين لها ثم قال - ( ويرى الذين أوتوا العلم الذي أنزل إليك من ربك هو الحق ويهدي إلى صراط مستقيم ) وقال : ( ونفخ في الصور فإذا هم من الأجداث إلى ربهم ينسلون . قالوا ياويلنا من همئنا من مرقدنا هذا ما عهد الرحمن وصدق المرسلون ) م ح

(٢) تكلف المؤلف القول بحشر أجزاء كل بدن في بدن واحد أو في أبدان متعددة وما يلي ذلك من أدائها شهادتها في بدن واحد أو في أبدان متعددة هو من النظر المتعمق فيه الذي ذمه المؤلف كثيراً وذكر ما نشأ عنه من مفاسد وشبهات أبعدت المتكلمين عن تصديق الكتاب والسنة فإما كان أحراه أن يعتمد عما ذم غيره عليه وخبر ما قاله سابقاً أن البدن آلة الروح يحل هذا الاشكال ولا حاجة إلى التعمق ، وقلت أنا إن البدن مطية الشخصية الانسانية وثباتها وما أبلغ أن يشهد على الانسان مطيعة وثباته قديمة أو جديدة لبسها غيره قبله أو اختص هو بلبسها ، الحجة قائمة في شاهد عليك منك . والله أعلم . م ح

تلك الأبدان وهكذا حتى تستوفى تلك الأبدان كلها التي دخلت فيها وقضت الحكمة باستشهادها على أصحابها . وقد يشير إلى هذا قوله تبارك وتعالى : [ كما بدأنا أول خلق نعيده وعداً علينا إنا كنا فاعلين ] . الأنبياء : ١٠٤ وقوله سبحانه : [ كما بدأكم تعودون ] الأعراف : ٢٩ .

وأما الجزاء الجسماني فمن الحكمة فيه تنعيم الأرواح وتمذيبها بما هو من جنس ما أُلْقَتْه في الدنيا بواسطة الأبدان ، فإن الأرواح أطول صحبتها الأبدان واعتيادها اللذات والآلام التي تصل إليها بواسطة تبقى بعد مفارقة الأبدان متصورة تلك اللذات والآلام ، متشوقة إلى جنس تلك اللذات ، نافرة عن جنس تلك الآلام ، فإذا أعيدت إلى أبدان ثم نعمت بما هو من جنس اللذات التي أُلْقَتْها ، كان ذلك أكمل لذتها وأتم لنعيمها من أن تنعم بلذات روحية محضة ، فكيف إذا جمع لها الأمران معاً <sup>(١)</sup> وإن أعيدت إلى أبدان ثم عذبت بما هو من جنس الآلام التي كانت تنفر عنها كان ذلك أبلغ في إيلاها من أن تعذب بآلام روحية محضة فكيف إذا جمع لها الأمران . <sup>(١)</sup>

ومنها تصديق وعد الله ووعيده وإخباره بالحساب والجنة والنار ، وسائر ما يتعلق بالآخرة ، وهذه الحكمة كافية لابطال شبهة ابن سينا وموافقيه في أمر الآخرة ، فإننا لو أعرضنا عن الحكم الأخرى واقتصرتنا على هذه الحكمة لكفى ، بأن نقول : هب أن الأمر كما زعمت من أن الناس لا يؤثر فيهم الترغيب والترهيب ، إلا إذا كان بما هو من جنس ما أُلْقَوْه واعتادوه في الدنيا من الأمور الجسمانية واللذات والآلام الجسمانية ، فإن الحكمة إذا اقتضت أن يقضي الله عز وجل وقوع ذلك وتحقيقه لئلا يكون إخباره تعالى وإخبار رسوله كذباً ، فإنه سبحانه يتعالى عن ذلك .

ولنتصر على هذا القدر في الرد على مقالة ابن سينا في إنكاره الاحتجاج بالنصوص الشرعية وننظر مقالات من بعده . والله الهادي .

---

(١) أي فإن ذلك أكلى وأكمل ، وذلك هو الواقع . المؤلف

## قول الفخر الرازي في الاستعجاج بالنصوص الشرعية

في ( مختصر الصواعق ) ج ١ ص ٢٥٢-٢٥٦ عبارة طويلة للفخر الرازي سأحاول تلخيصها مع شيء من الإيضاح ، المطالب ثلاثة :

الأول مايتوقف ثبوت الشرع على ثبوته ، كوجود الله وعلمه بالمعلومات كلها ، وصدق الرسول ، فهذا يستحيل أن يعلم بإخبار الشرع .

الثاني : ثبوت أو انتفاء مايقطع العقل بإمكان ثبوته وإمكان انتفائه . فهذا إذا لم يجده الإنسان من نفسه ، ولا أدركه بحسه ، استحلك العلم به إلا من جهة الشرع .

الثالث : وجوب الواجبات ، وإمكان المكنتات ، واستحالة المستحيلات . فهذا يعلم من طويق العقل بلا إشكال ، فأما العلم به بإخبار الشارع فشكك ، لأن خبر الشارع في هذا المطلب إن وافقه عليه العقل ، فالاعتماد على العقل ، وخبر الشارع فضل ، وإن خالفه العقل وجب تقديم العقل وتأويل الخبر في قول المحققين ، لأن تقديم الخبر على العقل حكم على العقل بأنه غير موثوق به ، فيلزم من هذا أن لا يكون ماثبت به الشرع موثقاً به ، فيسقط الشرع وما أدى ثبوته إلى انتفائه فهو باطل ، وإن لم يعلم موافقة العقل للخبر ولا مخالفته له كان محتملاً أن يكون العقل مخالفاً له فيجب تأويله ، ومع هذا الاحتمال لايفيد العلم .

قال : « فإن قيل : إن الله سبحانه لما أسمع المكلف الكلام الذي يشعر ظاهره بشيء . فلو كان في العقل مايدل على بطلان ذلك الشيء . وجب عليه سبحانه أن ينظر ببال المكلف ذلك الدليل ، وإلا كان تلبساً من الله تعالى ، وإنه غير جائز ، قلنا : هذا بناء على قاعدة الحسن والقبح وأنه يجب على الله سبحانه شيء . ، ونحن لانقول بذلك ، سلمنا ذلك فلم قلتم : إنه يجب . . . . » ، وبيانه أن الله إنما يكون ملبساً على المكلف لو أسمعه كلاماً يمتنع عقلاً أن يريد به إلا ما أشعر به ظاهره ، وليس الأمر كذلك ، لأن المكلف إذا سمع ذلك الظاهر فبتقدير أن [ لا ] يكون الأمر كذلك لم يكن مراد الله من ذلك الكلام ما أشعر به الظاهر ، فعلى هذا إذا أسمع الله المكلف ذلك الكلام ، فلو قطع المكلف بحمله على ظاهره مع قيام الاحتمال الذي ذكرنا كان ذلك التقصير واقعاً من المكلف لا من قبل الله تعالى . . .

فخرج بما ذكرنا أن الأدلة الثقلية لا يجوز التمسك بها في باب المسائل العقلية ، نعم يجوز التمسك بها في المسائل الثقلية ، تارة لإفادة اليقين كما في مسألة الاجماع وخبر الواحد ، وتارة لإفادة الظن كما في الأحكام الشرعية .

أقول : أما المطلب الأول فقد أعد الله تبارك وتعالى لشبوته فطر الناس وعقولهم الفطرية وآيات الآفاق والآنفس ، ثم تكفل الشرع بالتنبيه على ذلك وإيضاحه لمع تضمنه لآيات أخرى ، ثم يتمم الله عز وجل ذلك بالتوفيق لمن استحقه ، فمن كان في قلبه حجة للحق ورغبة فيه وإيثار له على ما سواه رزقه الله الإيمان لا محالة ، ولهذا درجات بحسب درجاتهم في المحبة والرغبة والإيثار ، فمنهم من تقوى هذه الأمور عنده وتصفو فيصفو له اليقين بالقطرة وأدنى نظر . ومنهم من يكون دون ذلك فيحتاج إلى زيادة .

وعلى كل حال ، فإن المأخذين السلفيين شافيان كافيان مغنيان في تحصيل الحق من هذا المطلب ضرورة أن الله عز وجل بعث رساله وأنزل كتبه في أقوام لا خبر عندهم لغير المأخذين السلفيين ولا أثر ، واكتفى بها وبني عليها .

ولا يقف الأمر عند الاستغناء عن المأخذين الخلفيين بل إن من شأنها أن يأنحأ حصول الإيمان ويؤزله لأسباب :

الأول : أن المشتغل بها يفغل عن المأخذين السلفيين .

الثاني : أنه يتعرض لشبهات تعتاص عليه فيسوء ظنه بالمأخذين السلفيين .

الثالث : وهو أعظم الأسباب حرمان التوفيق ، فإن طالب الحق في غير المأخذين السلفيين إما أن يكون فاقداً لصدق المحبة والرغبة والإيثار للحق ، وإما أن يكون كان عنده شيء من ذلك ولكنه ضعف بإعراضه عن سبيل الله عز وجل . فقد يبلغ به الضعف إلى أن يزول أثره البتة ، وقد يبقى أثره في الجملة فيبقى العبد متردداً ، وربما يتداركه الله عز وجل في آخر الأمر فيرجع إلى المأخذين السلفيين ، وإن كان لا يصفو له ذلك كما يصفو لمن ثبت عليها من أول أمره ، ولذلك كان إمام الحرمين يتمنى في آخر أمره أن يموت على دين عجائز نيسابور كما تقدم في الباب الأول .

وأما المطلب الثاني فإن أراد الرازي أن الأخبار الشرعية فيه قد تقيد العلم اليقيني فيما هي ظاهرة فيه كما يدل عليه قطع الأشاعرة بثنويه الله عز وجل عن الكذب مع مصيرهم إلى أنه لا حاجة في ذلك إلا النصوص كما تقدم ، وكما يدل آخر كلام الرازي ، وسيأتي إيضاحه إن شاء الله تعالى ، فهكذا يلزمه في المطلب الثالث بل هو أدنى وأحرى لتعلقه بأعظم أصول الدين فالخطر فيه أشد ، واحتياط الشارع له أكد ، ويترتب على التلبس فيه مفسد عظيمة كما مر في الكلام مع ابن سينا .

وأما المطلب الثالث فقله : « إن خبر الشارع إذا وافق العقل فالعقل على العقل وخبر الشارع فضل » ، قول مردود عليه ، بل إن كان الدليل العقلي من المأخذ السلفي الأول فيها دليلاً ، وإلا فالنص هو الدليل ، والقياس التعمقي فضلة كما يعلم مما تقدم في الباب الأول ، على أنه بعد ثبوت صدق الشارع بالدلائل العقلية يكون الاحتجاج بنجده احتجاجاً بالعقل .

قله : « فإن خالفه العقل وجب تقديم العقل . . . » قول مردود عليه ، بل إن كان الدليل العقلي من المأخذ السلفي الأول فهو قرينة صحيحة يعلم بها أن معنى الخبر خلاف ما يترأى منه لولا القرينة ، فليس هنا تقديم لعقل ولا للشرع إذ لا تخالف ، وإنما هنا حمل للخبر على ما هو الظاهر الحقيقي ، فإن الخبر إذا اقترنت به قرينة صحيحة تصرف عما يترأى منه لولاها ، فظاهره الحقيقي هو ما يفهم منه مع القرينة وهي حينئذ بمثابة كلمة من لفظ الخبر . وإن لم يكن هناك ما يخالف ظاهر النص إلا قياس أو أقيسة مما يركبه المتعمقون من أصحاب المأخذ الحلفي الأول ، فالواجب تقديم النص ولا سيما إذا كان قطعي الثبوت كآية من القرآن أو سنة ثابتة قطعاً ، وقد تقدم في الباب الأول بيان وهن تلك الأقيسة ، ولا يلزم من تقديم النص عليها حكم على العقل الذي هو من المأخذ السلفي الأول بأنه لا يوثق به ، وإنما يلزم الحكم بذلك على ذاك القياس وما كان من قبيله ، والشرع لم يثبت بشيء من ذلك ، كيف وقد ثبت الإسلام في العرب ، ولا أثر فيهم للتعمق البتة ، وكذلك بقية الشرائع ، وإنما ثبت للشرع بما تقدم في المطلب الأول ، والعقل هناك هو العقل الفطري الذي أعده الله عز وجل لإدراك بيناته في الدين .

هذا وقد تقدم في الباب الأول بيان حال النظر المتعمق فيه ، وأنه قد يتعارض عند أصحابه قياسان كل منها بحيث لو انفرد لكان قاطعاً عندهم ، وقد يحصل لبعضهم قياس يعتقد أنه قاطع يقيني ثم بعد مدة يتبين له أنه مختل ، وكثيراً ما يتمسك أحد الفريقين المختلفين منهم كالاشعرية والمتزلة بقياس ، ويرى أنه قطعي يقيني ، ويتمسك الفريق الآخر بقياس آخر مناقض لذلك ويرى أنه قطعي يقيني ، ويثبت كل من الفريقين على رأيه في قياسه ويحاول القدح في قياس مخالفه ، ويستمر هذا إلى مئات السنين ، وهم يعرفون هذا ويعترفون به ، ومع ذلك لا يرونه موجباً لعدم الثقة بالعقل مطلقاً ولا بما كان من جنس تلك الأقيسة ، فكيف يسوغ لهم مع هذا أن يزعموا أن خبر الله عز وجل مع العلم بأنه سبحانه لا يجهل ولا يخطئ ولا يكذب - إذا قدم على قياس من تلك الأقيسة كان ذلك قدحاً في العقل مطلقاً ؟ بل الحق أن تقديم القياس على النص هو الأولى بأن يكون قدحاً في العقل ، بل هو رد للعقل الصريح بشبهة واهية ، فقد ثبت الشرع بالعقل الصريح ، وثبت صدق الشارع وإبنته بالعقل الصريح ، وكثير من المعاني التي دلت عليها النصوص وهم ينكرونها ثابتة بالفطر والبدائنه وهي رأس العقل الصريح ، وقد أثبتت مع ذلك بأقيسة من جنس أقيستهم .

قوله : « وإن لم يعلم موافقة العقل للخبر ولا مخالفته له . . . . » .

أقول : أما العقل الصريح الواضح الجلي الذي يصلح أن يكون قرينة فلا يمكن أن لا يعلم ، فإن جاز أن يذهل عنه بعض المخاطبين الأولين لم يلبث أن ينبهه غيره ، فإذا لم يعلم ما يكون قرينة كان النص نفسه برهاناً على صحة ما دل عليه ، وعلى عدم المخالف الصحيح ، ولا يبقى إلا احتمال أن يوحي الشياطين إلى بعض أوليائهم شبهة مبنية على النظر المتعمق فيه ، وقد قال الله عز وجل : [ وإن الشياطين ليوحون إلى أوليائهم ليجادلوكم وإن أطعتهم إنكم لمشركون ] . الأنعام : ١٢١ .

قوله : « فإن قيل : إن الله سبحانه لما أسمع المكلف . . . . » .

أقول : هذا كله مغالطة ، فإن النصوص المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته لم تقتصر في الدلالة على تلك المعاني على إشعار الظاهر ، بل فيها المحقق المؤكد ، والصريح الواضح ، والظاهر

«البين» ، ولم يكن معها معارضاً لها قرينة صحيحة من شأنها أن لا تخفى على المخاطبين الأولين ، فعلى فرض بطلان تلك المعاني أو بعضها لا يكون اللازم التلبس فقط بل تكون كذباً صريحاً ، وبطلان هذا اللازم لا يتوقف على القول بأنه يجب على الله تعالى شيء ، ولا على القول بالحسن والقبح العقليين ، وإنما يتوقف على امتناع أن يكذب الله عز وجل أو يكذب رسوله ، والأشاعرة ومنهم الرازي يعترفون بهذا الامتناع ، ويكفرون من لا يقول به ، غاية الأمر أنهم زعموا أن العقل لا يمنع أن يكذب الله سبحانه أو أن لا يكذب ، ولكن الرسول أخبر بأن الله تعالى لا يكذب ، وقد ثبت صدق الرسول بظهور المعجزة على يده ، قالوا ودلالة المعجزة على صدقه دلالة عادية — على ما مر بيانه في الباب الثاني — والدلالة العادية عندهم يقينية . وهما يمكن في استدلالهم من الوهن فيعكفي أنهم معترفون بامتناع أن يقع من الله تعالى أو من رسوله فيما يخبر به عنه كذب ، ويكفر من يقول بخلاف ذلك ، ولا ريب أنهم إذا عرفوا بطلان استدلالهم ، ولم يبق إلا أن يقولوا بالوجوب والحسن والقبح العقليين ، أو يكفروا ، فإن مختارون الأول ، فإن فرض أن بعض أتباعهم اختار الكفر فإلى حيث ألفت رحلها أم قشعم !

فإن قيل : يؤخذ من كلام الرازي أنه يزعم أن احتمال الامتناع العقلي قرينة تدافع ظاهر الخبر ، فلا يلزم من القول ببطلان تلك المعاني أو بعضها تكذيب النصوص ، ولا من القول باحتمال البطلان القول باحتمال الكذب .

قلت : هذا زعم باطل كما مر في الكلام على المقصد الأول من مقاصد ابن سينا ، وإنما الذي يصح أن يكون قرينة هو الامتناع العقلي نفسه إذا كان من شأنه أن لا يخفى على المخاطب ، فأما احتماله فقط فإنما هو كاحتمال عدم وقوع ما دل الخبر على وقوعه ، وذلك كما لو كان في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم أعمى صائم في رمضان وهو في عريش بعيد عن البيوت فلم يدر أقد غربت الشمس أم لا ، فبينما هو كذلك إذ مر به النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال للأعمى : قد غربت الشمس وصلينا للمغرب ، فهل للأعمى أن يقول في نفسه : لو كنت بصيراً ، وأخبرني النبي صلى الله عليه وآله وسلم هذا الخبر وأنا أشاهد الشمس لم تغرب ، لكان

ذلك قرينة على أن المراد بالخبر غير ظاهره ، كأن يكون عنى قد غربت أمس ، أو قد قاربت الغروب ، فعلى الآن أن لا آخذ بظاهر الخبر ، لأن احتمال عدم الغروب اليوم قرينة ؟

فإن قلت : فإن الرازي فرق بين الأمور العقلية وغيرها .

قلت : لم يأت على ذلك بحجة ، بل هو فرق باطل ، ومع ذلك فإننا إذا فرضنا أن الشمس لم تكن قد غربت في ذلك اليوم فاحتمال أن تكون قد غربت فيه ممتنع عقلاً ، ثم نقول للرازي : أرايت عالماً خرج إلى البادية فكان يخبر الناس أخباراً ظاهرة بينة في عقائد باطلة ، ويتأول في نفسه معاني صحيحة ، ويقول في نفسه : القرينة على احتمال أني لم أرد الظاهر هي احتمال الامتناع العقلي وكثير من ذلك جداً ، ألا يقبح منه ذلك ولا يأثم ولا يكفر إذا كان في أخباره ما هو ظاهر بين فيما هو كافر ؟ وقال ابن حجر الهيتمي في ( الإعلام ) بهامش ( الزواجير ) ج ٢ ص ٣١ : « نقل الإمام - يعني إمام الحرمين - عن الأصوليين أن من نطق بكلمة الردة وزعم أنه أضمر تورية ككفر ظاهراً وباطناً ، وأقرهم على ذلك » .

ثم ذكر الهيتمي أن الحكم بالكفر باطناً فيه نظر .

أقول : قولهم : « كلمة الردة » إنما يفهم منها عند الإطلاق الكلمة الصريحة فيها ، وقولهم : « أضمر تورية » ظاهر في أن تلك التورية لا قرينة عليها ، وما كان كذلك فالتلفظ به مع معرفة حاله لا يكون إلا عن تهاون شديد ،<sup>(١)</sup> ومن المعلوم أن من كان كارهاً لشيء نافراً عنه فإنه يتباعد عنه ما استطاع ، وهذا قد تقرب من الردة ما استطاع وكفى بذلك تهاوناً ، ومع هذا فقد قالوا إن الرضا بالكفر كفر ، ولا ريب أن ذلك الخارج إلى البادية قد رضي أن يعتقد الناس ظواهر ما أخبرهم به .

وافرض أن أهل البادية كانوا يسألونه عن قضايا اتفقت فيهم في الوصايا وقسمة الموارث

---

(١) ثم رأيت في كتاب « تنبيه الغي إلى تكفير ابن عربي » للبقاعي ص ٢٣ ذكر مقالة إمام الحرمين ثم قال : « قال الإمام الغزالي في « البسيط » بعد حكايته أيضاً عن الأصوليين : « الحصول التهاون منه » ، ومنه ص ٦٦ عن الحافظ العراقي : « لا يقبل من اجترأ على مثل هذه المقالات القبيحة أن يقول : أردت بكلامي هذا خلاف ظاهره ، ولا نؤول له كلامه ولا كرامته » . المؤلف .



يحتاج في معرفة مقاديرها إلى معرفة دقائق الحساب فكان يذكر لهم مقادير يعلم أنها مخالفة للواقع ويضمر تورية في نفسه ، فيعملون بظاهر فتاواه ويحفظونها ليعملوا بها فيما يتفق بعد ذلك من أمثال تلك القضايا ، وترتب على ذلك ظلم كثير للفقراء واليتامى والأرامل ، وهو يزعم أنه لم يرتكب محظوراً لإضماره التورية مع احتمال الامتناع العقلي لأن مسائل الحساب من أوضح المعقولات ، فهل يعذر في ذلك ؟

وافرض أن رجلاً عاقلاً خاطبك بكلام ، فتدبرته ملاحظاً القرائن ، فعلمت أن الكلام ظاهر بين في معنى ، وأنه لا قرينة تصرف عن ذاك المعنى ، وأنه لا وجه لفرض أن يكون المتكلم عاجز عن البيان أو جهل أو أخطأ ، أفلا تعلم بذلك أن المتكلم أراد أن يكون كلامه ظاهراً بيناً في ذاك المعنى ، وعمل بقتضى هذه الإرادة فجاء بالكلام على وفقها ؟ ثم إن خطر ببالك احتمال أن يكون أراد في نفسه معنى آخر على وجه التأويل ، وأن يكون ذاك المعنى الظاهر البين الذي أراد أن يكون الكلام مفهوماً له ثم جاء بالكلام على وفق هذه الإرادة غير واقع ، أليس معنى هذا الخاطر إنما هو احتمال أن يكون الكلام كذباً ، وأن يكون المتكلم أراد إفهام الكذب وجاء بالكلام على وفق هذه الإرادة ؟ أولاً ترى أنه لو صح ماخطر ببالك لكان تأويل المتكلم في نفسه إنما هو على أحد ثلاثة أوجه :

الأول : مثل تأويل إبراهيم عليه السلام .

الثاني : أن يكون توهم أنه إذا تأول في نفسه فقد برىء من معرفة الكذب .

الثالث : أن يكون إنما أعد عذراً حتى إذا انكشف الحال وبأن كذبه قال : إنما عنيت كيت وكيت .

فأما الأول وهو تأويل إبراهيم فقد سبق أن محله أن يكون الكلام قريب الاحتمال جداً لغير ما هو ظاهر فيه ، وأن يكون المتكلم مضطراً إلى الإيهام ، وأن يكون في ذاك الإيهام دفع مفسدة عظيمة ، ولا تترتب عليه مفسدة ما ، وهذه الأمور منتفية عن النصوص التي يزعم المتعمقون أن ظواهرها باطلة ، كما قدمناه في الكلام على المقصد الخامس من مقاصد

ابن سينا ، ومع ذلك فقد قدمنا الحجة على أن كلمات إبراهيم عليه السلام كذبات ، وأنها لا تناسب مقام النبوة فضلاً عن مقام الربوبية .

وأما الوجه الثاني فممتنع في النصوص ، كيف وقد ثبت الحكم على كلمات إبراهيم عليه السلام بأنها كذبات وخطايا ، وأنها لا تناسب مقام النبوة فضلاً عن مقام الربوبية ، فما بالك بما هو أشد منها بدرجات كثيرة كما مر ؟

وأما الوجه الثالث فتعالى الله عز وجل وتنزه أنبيأؤه عنه ، وإنما هو دأب الكذابين إذا افتضح أحدهم قال : إنما عنيت كيت وكيت ؟

وإعلم أن مقتضى كلام الرازي في منعه الاحتجاج البتة بالنصوص في العقائد التي لا يجوز العقل وحده فيها بالجواز أنه لو كان الرازي في عهد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وقد قامت عنده البراهين العقلية اليقينية على أنه نبي صادق ، وآمن به ثم أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم بنجر يتعلق بتلك العقائد لقال الرازي : لا يمكنني أن أعلم أن هذا المعنى الظاهر الواضح من كلامك هو مرادك ، لاحتمال أن تكون أردت خلافه ، فلو قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : لم أرد إلا هذا المعنى وهو الظاهر الواضح وهو كيت وكيت ، لقال الرازي : كلامك هذا الثاني كالأول ، فلو أكد النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأقسم بأكد الأقسام لقال الرازي : لا اتعب يا رسول الله فإن ذاك الأمر الذي دل عليه خبرك يحتمل أن يكون ممتنعاً عقلاً ، وما دام كذلك فلا يمكن أن أثق بمرادك ، فلو قال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إنه ليس بممتنع عقلاً بل هو واقع حقاً ، لقال الرازي : لا يمكنني أن أثق بما يفهمه كلامك منها صرحت وحققت وأكدت حتى يثبت عندي بغيره أن عقلي أنه غير ممتنع عقلاً !

فليتدبر العاقل هل يصدر مثل هذا ممن يؤمن بأن محمداً رسول الله ، وأنه صادق في كل ما أخبر به عن الله ؟ مع أن من هؤلاء من يكتفي في إثبات عدم الامتناع العقلي بأن يرى في بعض كتب ابن سينا عبارة تصرح بذلك ، وإن لم يكن فيها ذكر دليل عليه ، فعلى هذا لو كان أحدهم . كان الرازي فقال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم : انظر كتاب ( الشفاء ) — مثلاً — لابن سينا في باب كذا ، فنظر فوجد تلك العبارة المصرحة بعدم الامتناع ، اصدق

وقال : اطمأن قلبي ، لكن لو قال له النبي صلى الله عليه وآله وسلم : انظر كتاب الله تعالى في سورة كذا ، فنظر فوجد آية أصرح من عبارة ابن سينا وأوضح ، لما اعتديها ، بل لقال : حال هذه الآية كحال كلامك يا رسول الله ، لأنه يحتمل عندي أن يكون هذا المعنى ممتنعاً عقلاً !

بل أقول : قضية كلامهم أنه لو وقف أحدهم بين يدي الله تعالى وعلم يقيناً أن الذي يخاطبه هو الله تعالى غير أنه لا يراه ولم يكن ثبت عند هذا الرجل بدليل عقلي جواز رؤية الله عز وجل في الآخرة ، فقال له الله تعالى : إن المؤمنين سيرونني بأعينهم في الآخرة ، لكن عندهم على الرجل أن لا يجزم بذلك مها تكرر إخبار الله تعالى بالرؤية وبعدم امتناعها ، بل عليه أن يطالب الله عز وجل بدليل عقلي على الجواز ، فلو لم يسمعه الله تعالى دليلاً ورجع فلقى رجلاً آخر فأخبره ، فذكر له الرجل قياساً من مقاييسهم التي تقدم حالها في الباب الأول ، يدل على الجواز ، فنظر فلم يتهياً له قدح فيه لصدق حينئذ ، وكذلك لو لم يذكرك صاحب قياساً ولكن أراه عبارة لابن سينا تصرح بعدم الامتناع .

فهذه قضية ذاك القول ، بل هذه ثمرة التعمق ، بل هذه من مقتضيات دعوى الإمامة بعبور حق ، بل هذه من نتائج استكراه العقل على أن يخوض فيما لم يحيط به علماً ، ثم إذا سكن إلى شيء والتزمه كان عليه أن يهدم كل ماخالفه ، بل هذه عقوبة الخروج عن الصراط المستقيم ، واتباع غير سبيل المؤمنين ، والرغبة عن طريق السلف الصالحين .

وفوق هذا كله فإن كثيراً من النصوص التي ينكر المتعمقون ظواهرها كانت عقول المخاطبين الأولين تقطع بوجوب مادل عليه بعضها ، وجواز مادل عليه الباقي - كما مر في الكلام مع ابن سينا ويأتي طرف منه في مسألة الجهة وغيرها ، فاحتمال الامتناع العقلي كان منتفياً عندهم ، فعلى فرض بطلان بعض تلك المعاني ، يلزم أن تكون كذباً قطعاً حتى على زعم أن احتمال الامتناع العقلي قرينة .

فإن قيل : لم يكونوا ماهرين في المعقول فكان عليهم أن يشكروا في جزم عقولهم . قلت : فعلى هذا لم يكن يلزمهم الإيمان البتة ، بل على هذا لا يلزم أحداً الإيمان لأنه ج ٢ - م ٢١ - النكيل - ٣٢١ -

مها بلغ من المهارة فلا بد أن يكون فوق درجته ما هو أعلى منها ، وأي باطل أبطل من هذا ؟  
وإنما الحق أن هناك قضايا فطرية يستوى في إدراكها العاقل والأعقل ، وهناك قضايا يقنع  
التفاوت فيها ، ولكن يتفق أن يكون الرجل فيها أفضل من كثيرين كأهل أعقل منه ، إما  
لأنه يستر له من المشاهدة والتجربة والملاحظة والوجدان ما لم ييسر لهم ، وإما لأنه عرضت  
لهم عوائق من الهوى والشبهات والاستكبار لم تعرض له .

فإن قيل : أما القضايا التي يشبث بها الشرع فكانت عند المخاطبين الأولين ، بل هي عند  
جميع المكلفين إذا لم يعاندوا أو يقصروا بغاية الوضوح ، فلم يكن عليهم أن يشكوا في جزم  
عقولهم بها ، ولكننا ندعي أن القضايا التي توافق ظواهر النصوص التي ندعي بطلانها ، لم تكن  
عندهم بغاية الوضوح ، فكان عليهم أن يشكوا في جزم عقولهم بها فقط .

قلت : هذه دعوى باطلة فإن من تدبر وجد أن من القضايا التي تدعون بطلانها ما من شأنه  
أن يكون أوضح عندهم ، من بعض القضايا التي يتوقف ثبوت الشرع على ثبوتها ، ومنها  
ما يكون مثلها ، ومنها ما قد يكون دونها ، ولكن كيف ترون عليهم أن يميزوا هذا التمييز  
الدقيق مع قولكم إنهم لم يكونوا ماهرين ؟ وهب أنه كان يمكنهم ذلك أفلم يوجب الله  
عز وجل عليهم اتباع الشرع ويخبرهم بأنه [ لا يأتيه الباطل من بين يديه ولا من خلفه تنزيل  
من حكيم حميد ] ؟

أفلا يكون في موافقة الشرع لعقولهم على تلك القضايا ما يجبر ما عسى أن يكون عندهم  
من الشعور بأن جزم عقولهم بها ليس بغاية الوضوح ؟  
هذا كله إبلاغ في إقامة الحجة ، وإلا فمن المعلوم أن الذي يصلح قرينة إنما هو الامتناع  
العقلي الذي من شأنه أن يدركه المخاطب .

فأما قول الرازي : « إن الله إنما يكون ملبسا على المكلف لو أسمع كلاماً يمتنع عقلاً أن يريد  
به إلا ما أشعر به ظاهره » فجوابه يعلم مما يأتي :

اعلم أن للمكلم إرادتين تتفقان تارة وتختلفان أخرى .

فالأولى : إرادة أن يكون خبره بحسب تركيبه مع قرائنه حقه أن يفهم منه المخاطب

هذا المعنى ، فإذا لم يكن من المتكلم جهل ولا خطأ ولا عجز فلا بد أن يجي . خبره مطابقاً لهذه الإرادة .

الإرادة الثانية : إرادة المعنى كمن يقول : « رأيت أسداً » فقد يريد في نفسه أسداً حقيقياً ، وقد يريد رجلاً شجاعاً ، فإذا لم يقصد المتكلم الكذب والتلبيس فإنما يريد بهذه الإرادة ذلك المعنى الذي حق الخبر أن يفهم منه ، فلا يختلف المعنى في الإرادتين إلا في الكذب والتلبيس ، فأعرف ذلك .

فإن عني الرازي بقوله : « . . . أن يريد به . . . » الإرادة الأولى ، أو الثانية مع تسليم أنها لا تكون في كلام الله تعالى إلا موافقة للأولى ، فآل عبارته أن المكلف لا يمكنه القطع بأن المعنى الذي فهمه من الخبر هو الذي حقه أن يفهم منه .

فأقول : الرازي يخص هذه الدعوى بمطلبه الثالث حيث يحتمل الامتناع العقلي ، ويعترف بحصول القطع في مطلبه الثاني ، فأولى من ذلك حصوله في مطلبه الثالث حيث يكون العقل موافقاً للشرع .

إذا تقرر هذا فالمخاطبون الأولون كانوا يعتقدون فيما اختص بإبكاره المتعمقون من معاني النصوص وجوب بعضه عقلاً ، فيحصل لهم باعتراف الرازي القطع في ذلك ، وإما أن يلزم باعتراف الرازي الكذب والتلبيس ، وإما أن تكون تلك المعاني حقاً . وهو الحق المطلوب .

فإن قال : إنما عنيته بالعقل العقل الصحيح ، والمخاطبون الأولون إن اعتقدوا الوجوب العقلي أو الجواز فيما أقول بامتناعه عقلاً أو احتماله الامتناع عقلاً فذاك خطأ منهم .

قلت : المانع عندك من القطع إنما هو احتمال الامتناع ، فمن انتفى عنده احتمال الامتناع حصل له القطع ، والله عز وجل قد ارتضى عقول المخاطبين الأوائل ركافهم بحسبها ، ولم يرشدهم الشرع إلى التعمق في المعقول فيما يتعلق بالدين ، بل كره لهم ذلك ، فعلى فرض أنهم أخطأوا لعدم تعمقهم فذاك خطأ لا تبعة عليهم فيه البتة ، بل على فرض بطلان تلك المعاني تكون التبعة على من خاطبهم خطأ يعلم أن من حقه بالنظر إليهم أن يفهموا منه الباطل ويقطعوا به بدون تقصير منهم .

وهب أن القطع لا يحصل في كل خبر فالرازي معترف بحصول الظن القوي ، وذلك اعتراف بأن تلك النصرة أو أكثرها من حقها أن يفهم المخاطبون الأولون منها تلك المعاني التي ينكرها المتعمقون ، فإنه من الممتنع عادة أن يخطئ المخاطبون الأولون ومن كان مثلهم في فهم تلك النصوص كلها بخلاف ما حقها أن يفهموها منها ، وإذا ثبت هذا ثبت أن القول ببطلان تلك المعاني تكذيب لله عز وجل ولا بد .

وأيضاً فالإيقاع في ظن الباطل قريب من الإيقاع في القطع به ، ألا ترى أن الإنسان إذا أخبر صاحبه بخبر إنفاً يحصل لصاحبه الظن لاحتمال أن يكون غلطاً أو خطأ أو جهل أو عجز أو تعمد الكذب ، ومع ذلك فإنه إذا كذب فعليه تبعة الكذب .

وإن عني الرازي بقوله : « ... أن يريد به ... » الإرادة الثانية على زعم أنها قد تخالف في كلام الله تعالى الأولى ، فحاصل عبارته على هذا : أن الله تعالى لا يكون ملبساً إلا إذا امتنع عقلاً أن يكون ملبساً ، وهذا لا يظهر له معنى إلا أن يكون مغزاه أن الله تعالى إنفاً يكون ملبساً إذا امتنع عقلاً أن يكذب ، فأما إذا لم يمتنع عقلاً أن يكذب فالمصدق له هو المقصر ، فعلى هذا تكون منزلة رب العالمين عند الرازي منزلة الرجل الذي ديدنه الكذب ، فإذا كذب على قوم فبنوا على خبره ، فمالهم ضرر ، فلاموه كان لغيره أن يقول لهم : هذا رجل من عادته الكذب فأنتم المقصرون إذ عملتم بخبره ، فإن لم تعرفوا عادته فقد كان عليكم أن تثبتوا ! والرازي لا يرضى هذا المثل لنفسه ، ولا لأقل أصحابه ، بل لا يرضى به إنسان لنفسه [ الذين لا يؤمنون بالآخرة مثل السوء والله المثل الأعلى وهو العزيز الحكيم ] النحل : ٦٠ .

وَبَشَّحَ اللَّهُ تَعَالَى بِهَذَا الْمَشْرُوكِينَ عَلَى قَوْلِهِمْ أَنَّ لَهُ سُبْحَانَهُ بَنَاتٌ ، مَعَ كَرَاهِيَّتِهِمْ أَنْ تَكُونَ لَهُمْ بَنَاتٌ ، وَلَا أَرَى الْمَقَالَةَ السَّابِقَةَ إِلَّا أَكْبَرَ مِنْ هَذِهِ ، وَقَالَ تَعَالَى فِي الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ لَهُ سُبْحَانَهُ وَلَدًا : [ كَبُرَتْ كَاسَةً تَخْرُجُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ إِنْ يَقُولُونَ إِلَّا كَذِبًا ] . الكهف : ٥ .  
وقال سبحانه لقائلي ذلك : [ لقد جثمت شيئاً إداً ] . تكاد السموات يتفطرن منه وتنشق الأرض وتخر الجبال هداً [ . مريم : ٨٩ - ٩٠ .

وقد اتفق المسلمون على أنه يتنوع عقلاً أن يقنع من الله تعالى كذب ، غاية الأمر أن أكثر الأشاعرة زعموا أن الامتناع إنما هو بواسطة إخبار الرسول به مع امتناع أن يكذب الرسول .

هذا وقد رجع الرازي والله الحمد إلى الاحتجاج بالنصوص كما تقدم في الباب الأول ، وإنما أشبعت الكلام لأن كثيراً من الناس تبعوه في مقالاته ، ولم يلتفتوا إلى رجوعه ، كما يأتي عن العضد وغيره . والله المستعان .

### قول العضد وغيره

كلام العضد وغيره في هذه المسئلة تلخيص لكلام الرازي الذي تقدم نقل بعضه عن ( مختصر الصواعق ) ، مع مخالفة يسيرة سترها إن شاء الله تعالى .

قال العضد في أواخر الموقف الأول من ( المواقف ) .

المطالب ثلاثة أقسام :

أحدها : هو ما يمكن ، أي لا يتنوع عقلاً إثباته ولا نفيه ، نحو جلوس غراب الآن على منارة الإسكندرية ، فهذا لا يمكن إثباته إلا بالنقل .

الثاني : ما يتوقف عليه النقل مثل وجود الصانع ونبوة محمد ، فهذا لا يثبت إلا بالعقل ، إذ لو ثبت بالنقل لزم الدور .

الثالث : ما عداهما نحو الحدوث إذ يمكن إثبات الصانع دونه ، والوحدة ، فهذا يمكن إثباته بالعقل إذ يتنوع خلافه عقلاً بالدليل الدال عليه ، وبالنقل لعدم توقفه عليه .

أقول : هذه هي مطالب الرازي وإنما اختلف الترتيب . قال السيد الجرجاني في شرحه للمطلب الأول وهو في ترتيب الرازي الثاني : « لأنه - يعني جلوس غراب على منارة الإسكندرية ونحوه - لما كان غائباً عن العقل والحس معاً استحال العلم بوجوده إلا من قول الصادق ، ومن هذا القبيل تفاصيل أحوال الجنة والنار والثواب والعقاب . . . » .

أقول : هذا يدل على ما قدمته من أن فرار المتكلمين إلى هذا التقسيم إنما هو محاولة للتخلص من إزام ابن سينا وقد مر ما فيه . ثم قال العضد :

« الدلائل النقلية هل تفيد اليقين ؟ قيل : لا ، اتوقفه على العلم بالوضع والارادة ،  
والأول إنما يثبت بنقل اللغة والنحو والصرف ، وأصولها تثبت برواية الآحاد ، وفروعها  
بالأقيسة ، وكلاهما ظنيان . والثاني يتوقف على عدم النقل والاشتراك والمجاز والاضمار  
والتخصيص والتقديم والتأخير ، والكل لجوازه لا يجزم بانتفائه بل غايته الظن ، ثم بعد الأمرين  
لا بد من العلم بعدم المعارض العقلي ، إذ لو وجد لقدم على الدليل النقلي قطعاً ، إذ لا يمكن  
العمل بها ولا بنقيضها ، وتقديم النقل على العقل لإبطال للأصل بالفرع ، وفيه إبطال للفرع ،  
وإذا أدى إثبات الشيء إلى إبطاله كان مناقضاً لنفسه فكان باطلاً ، لكن عدم المعارض  
العقلي غير يقين ، إذ النهاية عدم الوجدان ، وهو لا يفيد القطع بعدم الوجود ، فقد تحقق أن  
دلائلها تتوقف على أصول ظنية ، لأن الفرع لا يزيد على الأصل في القوة ، والحق أنها قد تفيد  
اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات ، فإننا نعلم استعمال لفظ الأرض  
والسما ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن ، والتشكيك فيه سفسطة ،  
نعم في إفادتها اليقين في العقلية نظر ، لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم  
المعارض العقلي ؟ وهل للقرينة مدخل في ذلك ؟ وهما مما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه .

أقول : أصل التشكيك كله للرازي كما يعلم من بعض كتب أصول الفقه .

وأقول : أما نقل اللغة والنحو والصرف فلا ريب أن هناك ألفاظاً يتفرد بنقلها بعض أهل  
اللغة ، وأوجهاً من النحو والصرف يتفرد بحكايتها بعض أهل العربية ، لكن الأعم الأغلب  
من نقل اللغة والصرف والنحو التواتر ، ومحاولة القدح في الجميع بأن البعض ظني مع العلم بأن  
الأكثر قطعي صنيع أحسن من أن يسمى سفسطة كما يعلم من الموازنة بينه وبين ما تقدم عن  
السوفسطائية في الباب الأول .

وأما النقل ، والمراد به هنا نقل الشارع الكلمة عن معناها اللغوي إلى معنى شرعي ، فقد  
وصف الله تبارك وتعالى كتابه بأنه « مبين » وأنه « بيان للناس » وأنه « بلسان عربي مبين »  
وقال : [ ثم إن علينا بيانه ] ، وأوجب على الناس تدبره وتصديقه والعمل به ، وقال : [ إنا نحن  
نزلنا الذكر وإنا له لحافظون ] ، ولا شبهة أنه ليس المراد حفظ ألفاظه فقط ، وإنما المقصود



بمحفظه بقاء الحجة قائمة والهداية دائمة إلى قيام الساعة ، وبهذا يعلم يقيناً أن الشارع لو نقل كلمة عن معناها اللغوي إلى معنى آخر أبين ذلك للناس بياناً واضحاً ، ولو بين لنقل بيانه ، لتكفل الله عز وجل بمحفظ الدين ، ولما يلزم من انقطاع ذلك أن تنقطع الحجة والهداية ، فتقوم الساعة أو يبعث نبي آخر ، وقد علمنا أن الدنيا باقية ، وأن محمداً صلى الله عليه وآله وسلم خاتم النبيين ، وقد تقرر في الأصول أن من الأخبار المقطوع بكذبها ما نقل آحاداً ، والعادة تقضي أنه لو وقع لنقل متواتراً ، فالـم ينقل آحاداً من ذلك فـالقطع بعدم وقوعه أوضح . وفوق هذا فإن السياق كثيراً ما يمين معنى الكلمة حتى لمن يجهل أصل معناها ، وكثير من الكلمات تتكرر في الكتاب والسنة ويدل السياق في كثير من تلك المواضع أو أكثرها على معنى الكلمة ، وهكذا يكثر استعمالها على السنة حملة الشرع من الصحابة والتابعين ، بل كثيراً ما يدل السياق في الكلمة التي قد ثبت أن الشارع نقلها على أنها في ذلك الموضع ليست بالمعنى المنقولة إليه كقوله تعالى : [ إن الله وملأه يـصلون على النبي ] ، <sup>(١)</sup> وقوله تعالى : [ ولا تـكـفـروا أنفسكم هو أعلم بمن اتقى ] ، <sup>(٢)</sup> وغير ذلك ، فـا بالك بما لم يأت أنه نقل إلى معنى آخر .

ونحو هذا يأتي في الاشتراك والمجاز والاضمار والتخصيص والتقديم والتأخير ، وقد تقرر أن الظاهر حجة ، وأن من استعمل الكلمة في غير المعنى الظاهر منها كان عليه أن ينصب قرينة وإلا كان الكلام كذباً ، واحتمال قرينة لم تنقل يـرده ما تقدم من تكفل الله عز وجل بالبيان ومحفظ الشريعة ، وقضاء العادة بأنها لو كانت هناك قرينة لنقلت ، وكثيراً ما تقوم الحجة القاطعة على أن الكلام على ظاهره ، إما من الكلام نفسه بتركيبه وسياقه ، وإما بمعونة نظائره في الكتاب والسنة ، وقد أخطأ أفراد من الصحابة في فهم قوله تعالى : [ ... وكلوا واشربوا حتى يتبين لكم الحيط الأبيض من الحيط الأسود ] ، مع أن خطأهم إنما كان لغفلتهم

(١) كأنه يشير إلى إن لفظ ( يصلون ) في الآية الأولى ولفظ ( تزكوا ) في الثانية منقول من وضعه اللغوي ، وهذا وإن ظهر في لفظ ( يصلون ) فلا يظهر في لفظ ( تزكوا ) . م ع  
يقول المؤلف : عبارتي واضحة في غير هذا ، إنما أردت أن الشارع نقل لفظ الصلاة إلى ذات الركوع والسجود ولفظ الزكاة إلى أداء زكاة المال . ومع ذلك فسياق الآية الأولى يبين أن الصلاة فيها غير ذات الركوع والسجود ، وسياق الثانية تبين أن الزكاة فيها غير أداء زكاة المال .

عن السياق والقرائن كما أوضحته في رسالة (أحكام الكذب) ، ومع ذلك كان خطأ أولئك الأفراد سبباً لإتزال الله عز وجل بقية الآية زيادة في البيان والإيضاح ، فكيف يعقل أن يكون النص في العقائد ثم تخفى القرينة على جميع الصحابة ثم لا يبين الله لهم ، أو يعرفها جماعة منهم ثم لا يبالون بنقلها ، ولا يبعثهم الله تعالى على نقلها نقلاً متواتراً يصل إليه علماء الرواية فيشيرونه ويذيعونه ؟ ولا ريب أنه كما كان الصحابة مخاطبين بالنصوص فكذلك من بعدهم وكما تترتب المفسدة الشديدة على جهل الأولين بالقرينة فكذلك من بعدهم ، غاية الأمر أن القرينة وإن كانت في حق المخاطبين الأولين لابه أن تقتن بالنص فقد يجوز أن يستغني بعض النقلة باشتهارها فلا ينقلها مع النص ، لكن لا يباين من هذا أن لا تنقل ، بل لا بد من النقل لما تقدم ، فإذا طلبها العلماء في مظانها فلم يجدوها ، وحقها أن تنقل نقلاً متواتراً تواتراً يناله العلماء ، قطعوا بأنها لم تنقل كذلك ، فقطعوا بعدمها ، فقطعوا بأن النص على ظاهره .

وليس الحال فيما يتعلق بالعقائد كالحال فيما يتعلق بالأحكام ، فإن الأحكام يجوز فيها أن تنقل القرينة آحاداً فقط لأن الخطأ في ذلك أمر هين ، وقد يكون الخطأ بالنظر إلى النصوص في الأحكام صواباً بالنظر إلى الحكمة ، فإن القوانين الشرعية تبنى على الأغلب في الحكمة ، ولكن الله تبارك وتعالى يتولى تطبيق الحكمة بقضائه وقدره ، فكما فرض الله تعالى الحكم بشهادة العدلين ، وقد يتفق أن يخطئ عدلان ، لكن الله تبارك وتعالى يتولى في مثل هذا تطبيق الحكمة بقضائه وقدره ، فكذلك قد يعرف القاضي دليلاً عاماً فيقضي به ، وهناك مخصص له لم يقف عليه ، فهذا القضاء وإن كان خطأ بالنظر إلى نفس الأمر بحسب الدلائل ، فله صواب عند الله عز وجل بمقتضى الحكمة في تلك القضية ، فأما العقائد فعلى خلاف هذا إذ لا يعقل تغير الحكمة فيها ، وكما يضر فيها القطع بالباطل فقريب منه الظن ، فهب أن العالم إذا بحث فلم يجد قرينة لم يقطع بظاهر النص ، فلا بد أن يظنه ، ولا يستطيع أن يدفع الظن عن نفسه ، ومع الظن فلا بد أن يحمد من أصحاب المقالات من يوافق ذلك الظن ، ويدم من خالفه لغير حجة صحيحة .

وبالجملة فمن تدبر القرآن والسنة وآثار السلف لم يخف عليه الحق في كثير منها ، وأنه-

لا يمنع عن القطع والإستيقان إن منعه إلا الشبهات المحدثه المبنيه على التعق ، فأما من يقوى إيمانه ولا يبالي بتلك الشبهات ، فإنه يقطع بدلالة كثير من تلك النصوص ويؤمن بها ، وأما من لا إيمان له وهو مفتون بالشبهات فإنه يقطع بتلك الدلالة ويكفر بها .

وأما الذين يكونون كما قال الله عز وجل : [ مذبذبين بين ذلك لا إلى هؤلاء ، ولا إلى هؤلاء ] فقد عرفت حالهم ، ووراء ذلك أقوام يجهلون ماعليه العقول الفطرية كعقول الخاطبين الأولين أو يتجاهلون ، ويففلون عن قوانين البيان أو يتغافلون ، ولا يعرفون وهن النظر المتعمق فيه ، أو يعرفون وينكرون ، ولا يتدبرون النصوص فيعرفوا دلائلها القواطع ، أو يتدبرون ويحجدون [ تلك أمة قد خات لها ما كسبت ولكم ما كسبتم ولا تسألون عما كانوا يعملون ] .

وبالجملة فأسلافنا على ثلاث طبقات :

الأولى : من وضع لنا اعتصامه بالكتاب والسنة فهؤلاء الذين نتولاهم .

الثانية : من وضع لنا تهاونه بالكتاب والسنة فعلينا أن نتبرأ منهم .

الثالثة : قوم خاطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يعفو عنهم ويعذرهم ، وعلينا أن نحمدهم فيما أصابوا فيه ، ونبرأ مما أخطأوا فيه . والله المستعان .

فأما ما ذكره العضد من المعارض العقلي فقد علمت حاله في الكلام مع الرازي ، وقوله : « والحق أنها قد تفيد اليقين بقرائن مشاهدة أو متواترة » ففيه قصور شديد ، بل قد تفيد اليقين من أوجه أخرى كما سلف .

ثم نكس فقال : « نعم في إفادتها اليقين في العقليات نظر لأنه مبني على أنه هل يحصل بمجرد الجزم بعدم المعارض العقلي ؟ وهل للقريضة مدخل في ذلك ؟ وهما بما لا يمكن الجزم بأحد طرفيه » .

أقول : لا ريب أنه من المتيسر في كثير من الكلام إن لم نقل في أكثره أن يحصل القطع بالمعنى الذي حقه أن يفهم منه ، وإنكار هذا مكابرة ، ثم إذا حصل القطع بهذا في كلام من يتنوع عليه قطعاً الغلط حصل القطع بأنه أراد أن يكون الكلام كذلك ، أي حقه

أن يفهم منه ذلك المعنى ، فإذا كان ممتنعاً عليه قطعاً أن يكذب خطأ ولا عمداً حصل القطع بصحة ذلك المعنى فيحصل القطع باستحالة أن يوجد دليل عقلي صحيح على بطلان ذلك المعنى .  
فمن زعم أن النصوص لا يحصل بها القطع بعدم المعارض العقلي فإما أن يكون جاهلاً بقوانين الكلام ، وإما أن يكون يُكذب المتكلم بالنصوص ، فإذا زاد على هذا فرد بعض تلك النصوص أو حرفها إلى غير المعاني التي يعلم أن حقها بحسب قانون الكلام أن تفهم منها فهو مكذب للمتكلم بها ولا بد .

ومن وقف عن نفي حصول القطع وإثباته مع معرفته بقوانين الكلام فإن كان واقعاً في المسائل التي يختلف فيها السلفيون وغيرهم أو غالبها ، فهو غير جازم بتصديق المتكلم بالنصوص وإن كان يرد كثيراً من تلك النصوص أو يحرفها ، فلا معنى لوقفه بل هو مكذب البتة ، فإن قيل قد يخطئ في فهم النصوص التي خالفها .

قلت : إنما يتجه الحمل على الخطأ حيث يقل ويكون الغالب الصواب ، ومع ذلك فهذا إنما يفيد الجازم بتصديق ، فأما المرتاب فسواء أخطأ أم تعمد .

فأما القرائن فهي على ضربين :

الضرب الأول : ما هو كالجزء من الكلام بأن ينصبه المتكلم أو يلاحظه تسميةً لمقصود الكلام وهو الإفهام ، فتارة تكون فائدتها تأسيسية وذلك حيث يترقف عليها الفهم أو تعيين المراد أو تبينه ، وتارة تكون تأكيدية وذلك حيث توافق ما يدل عليه الكلام .

الضرب الثاني : العلامات والأمارات الدالة على بعض الأمور ، كأن نعلم أن القاضي مريض مرضاً خطراً ثم نسمع البكاء من بيته ، ويدعى النسالون والحفارون ويحضر العلماء والأمراء ، ثم تخرج من بيت القاضي جنازة على هيئة جناثر العلماء فيتسابق أهل العلم والفضل إلى حلها ، ومعها أبناء القاضي بهيئة النعم والحزن ، ثم توضع للصلاة فيقدمون للإمامة أكبر أبناء القاضي ، فيتقدم ويقوم حيث يقوم الإمام من جنازة الرجل ، ثم يذهب بها فيدفن الميت في قبر بجانب قبر والد القاضي ، ثم نرى الناس يتقدمون إلى أبناء القاضي على هيئة ماجرت به العادة في التعزية — إلى غير ذلك مما يدلنا على أن القاضي مات ولولم نشاهد موته ، ولم نسمع

خبراً يخبر بموته ، وهذه الأمارات قد تقوى وتكثر حتى يحصل القطع بموت القاضي ، وذلك حيث يستحيل في العادة أن يتفق اجتماع مثلها لغير موته .

فإذا فرضنا أنه عندما سمعنا البكاء من بيت القاضي خرج طبيب كان قد دعي قبل ساعة ، فمثل فقال : مات القاضي ، فهذا الخبر قد يحصل به وبذلك الأمارات القطع حتى على فرض عدم الخبر .

وهذا الضرب قد تحتاج إليه أخبار الناس لوجهين :  
الأول : تثبيت صدق الخبر .

الثاني : الدلالة على معنى الخبر حيث لم يكن صريحاً كما لو كان الطبيب لما سئل قال : « مات رجل كبير » . فأما الشرع فإنه غني عن تثبيت صدق أخباره ، وإنما الشأن في ثبوت أنه خبر ، ثم في معنى الخبر ، وكلا الضربين يدخل فيما يتعلق بالعقليات ، كما يدخل في غيره .

وجارى السيد الجرجاني في ( شرح المواقف ) المتن . ثم قال :  
« وقد جزم الإمام الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة العقلية . . . . »  
أقول : قد رجع الرازي كما تقدم <sup>(١)</sup> والله الحمد . والسيد هذا هو المصرح في البيان كما في بحث الاستعارة من ( حواشي عبد الحكيم على المطول ) بأن الكذب العمد لا ينصب صاحبه قرينة « بل يروج ظاهره » لكن لمانع من قصد التأويل في ذهنه .  
وجارهما المحشي عبد الحكيم ثم قال :

« هنا بحث مشهور ، وهو أن المبني لعدم المعارض العقلي في الشرعيات صدق القائل ، وهو قائم في العقليات أيضاً ، وما لا يحكم العقل بإمكانه ثبوتاً وانتفاءً لا يلزم أن يكون من المستنعات لجواز إمكانه الخالي من العقل ، فينبغي أن يحمل كل ما علم أن الشرع نطق به على هذا القسم ، لئلا يلزم كذبه ، وإبطال قطع العقل بصدقه ، فالحق أن النقل أيضاً يفيد القطع في العقلي أيضاً ، ولا يفيد ما ذكره الشارح ، ولا مخلص إلا بأن يقال مراده أن النظر في الأدلة

(١) يعني في وصيته التي لخصها المؤلف من « لسان الميزان » ص ٢٢ ، م ع

أنفسها والقرائن في الشرعيات يفيد الجزم بعدم المعارض لأجل إفادته الإرادة من القائل الصادق جزماً ، وفي العقلية إفادته الجزم بعدمه محل نظر بناء على أن إفادته لإرادة محل له لأنه بعد ما علم مراد الشارع يقيناً في العقلي والنقلي يحصل الجزم بعدم المعارض في الثاني دون الأول فإنه غير مسلم .

أقول : لاشك أن هذا الذي زعمه مخلصاً هو مرادهم ، لكنه لا يفيدهم شيئاً ، لأن ذاك النظر لا يستند إلى شيء سوى أنهم وجدوا الشبهات التعميقية تخالف بعض النصوص ، فلم يكن عندهم من قوة الإيمان ما يحملهم على اطراح تلك الشبه وتصديق الشرع ، وكبر عليهم أن يصرحوا بتكذيب الشرع ، فحاولوا أن يتخذوا بين ذلك سبيلاً ، وهيئات !

وكذلك السعد التفتازاني جرى في ( المقاصد ) و ( شرحها ) على أن النصوص لا يحتج بها في مقابل تلك الشبه وجمجم في ذاك الموضوع جمجمة ينكشف حالها في كلامه في موضع آخر ، كما يأتي في مسألة الجهة إن شاء الله تعالى .

وقد أوضحت في رسالة ( أحكام الكذب ) اتفاق البيانيين ومنهم التفتازاني والجرجاني وعبد الحكيم أن الكلام إذا كان حقه أن يفهم منه مع ملاحظة قرينة - إن كانت - خلاف الواقع ، لم تخرجه الإرادة التي هي التأويل الذهني عن كونه كذباً ، وتقدم بعض ما يتعلق بذلك ومرت عبارة الجرجاني قريباً . فحق تحقق في النص أنه ظاهر بين في معنى ولا قرينة تصرف عنه ففرض بطلان ذاك المعنى مستلزم لفرض أن الكلام كذب ، وأن المتكلم كاذب ولا بد ، ويتأكد ذلك إذا كان الكلام بعيداً جداً عن احتمال غير ذاك المعنى فإنه يتحقق حينئذ عدم العلاقة مع عدم القرينة

وزعم الجرجاني في ( شرح المواقف ) أن القول بأن الأدلة النقلية لاتفيد اليقين هو مذهب المعتزلة وجمهور الأشاعرة ، فإن صح هذا فهو بانظر إلى متأخري الطائفتين ، فأما المتقدمون فلا يظن بهم هذا ، نعم إنهم يخالفون بعض النصوص ولكن قد يكون ذلك لاشتباه ما توهموا أنه دليل عقلي بالدليل العقلي الصحيح الذي من شأنه أن لا يخفى على المخاطبين الأولين فتوهموا أنه قرينة صحيحة ، أو لاشتباه معاني بعض الآيات عليهم ، فظنوا أنها صريحة

فما ذهبوا إليه ، وأنها لذلك قرينة صحيحة توجب تأويل ما يخالفها ، وقلّ عالم إلا وقد خالف بعض النصوص ، وكما لا يلزم من ذلك إنكار أن تكون النصوص حجة ، فكذلك لا يلزم إنكار أنها قد تفيد اليقين ، بلى إذا كثرت المخالفة وفحشت ، فقد يتجه الحكم . والله أعلم .

## المحكم والمتشابه

كثير من المتعمقين يسترون تكذيبهم للنصوص بدعوى أن ما يخالفونه منها هو من المتشابه المنهي عن اتباعه ، وقد كثّر الكلام في المحكم والمتشابه ، وسألخص ما بان لي راجياً من الله تعالى التوفيق .

المعنى المتبادر من كلمتي « محكم » و « متشابه » أن المحكم هو المتقن الذي لا خلل فيه ، والمتشابه هو الذي يشبه بعضه بعضاً ، والقرآن كلام رب العالمين ، أحكم الحاكمين ، العليم القدير ، فلا بد أن يكون كله محكماً ، وينبغي أن يعلم أن إحكام الشيء يختلف باختلاف ما أعد له ، ففي البناء يختلف الإحكام في الحصن ودار السكنى وقصر التزهة ،<sup>(١)</sup> وهكذا يختلف الإحكام في حجر الدار الواحدة كالجلس والمخزن والمطبخ والحمام ، ويختلف المعدة لغرض واحد باختلاف الأحوال ، فالجلس الذي يصلح للشتاء قد لا يصلح للصيف ، والذي يصلح للصيف في بلد لا تكون فيه السموم<sup>(٢)</sup> قد لا يصلح في بلد تكون فيه ، وهكذا الكلام كما يقوله البيانين في تفسير البلاغة ، فهذا يمكن في بعض الآيات مما يزعمه بعض الناس خطأ فهو بالنظر إلى ما أعدت له الآية عين الإحكام .

وهناك صفات تشترك فيها آيات القرآن كالأحكام والصدق وغير ذلك من الصفات المحمودة ، فيصح أن يقال : إن القرآن كله متشابه كما أنه كله محكم ، وقد وصفه الله تعالى

(١) كل بحسبه ، فإنقاز الحصن غير إحكام دار السكنى وقصر التزهة . م ع

(٢) السموم الرياح الحارة مع الجفاف كالصبا والشيال في تهامة والحجاز وكالجنوب في مصر . م ع

هذين الوصفين ، قال تعالى : [ آلر كتاب اُحْكِمَتْ آيَاتُهُ ثُمَّ فُصِّلَتْ مِنْ لَدُنْ حَكِيمٍ خَبِيرٍ ] .  
فاتحة سورة ( هود ) .

وقال عز وجل : [ يَسْ وَالْقُرْآنَ الْحَكِيمَ ] . فاتحة سورة ( يس ) .

وقال سبحانه : [ اللَّهُ نَزَّلَ أَحْسَنَ الْحَدِيثِ كِتَابًا مُتَشَابِهًا ] . الزمر : ٢٣ . <sup>(١)</sup>

فيبقى النظر في قوله تعالى : [ أَلَمْ آتِ اللَّهُ لَا إِلَهَ إِلَّا هُوَ الْحَيُّ الْقَيُّومُ نَزَلَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ بِالْحَقِّ ] إلى قوله : [ هُوَ الَّذِي أَتَاكَ عَلَيْكَ الْكِتَابُ مِنْهُ آيَاتٌ مُحْكَمَاتٌ هُنَّ أُمُّ الْكِتَابِ وَأُخَرُ مُتَشَابِهَاتٌ فَأَمَّا الَّذِينَ فِي قُلُوبِهِمْ زَيْغٌ فَيَتَّبِعُونَ مَا تَشَابَهَ مِنْهُ ابْتِغَاءَ الْفِتْنَةِ وَابْتِغَاءَ تَأْوِيلِهِ وَمَا يَعْلَمُ تَأْوِيلَهُ إِلَّا اللَّهُ وَالرَّاسِخُونَ فِي الْعِلْمِ يَقُولُونَ ءَأَمْنًا بِهِ كُلٌّ مَنْ عِنْدَ رَبِّنَا وَمَا يَذْكُرُ إِلَّا أُولُو الْأَلْبَابِ . رَبَّنَا لَا تَجْعَلْ قُلُوبَنَا بَعْدَ إِذْ هَدَيْتَنَا وَهَبْ لَنَا مِنْ لَدُنْكَ رَحْمَةً إِنَّكَ أَنْتَ الْوَهَّابُ ] .  
فواتح سورة ( آل عمران ) . .

دل هذا أن منه آيات محكمات غير متشابهات ، وآيات متشابهات غير محكمات ، فلا بد  
أن يكون الإحكام والتشابه هنا بمعنى غير الأول فإما هو ؟

أشهر ما روي عن السلف في ذلك قولان :

الأول : أن المحكم ما ينسخ . والمتشابه المنسوخ .

الثاني : أن المحكم ما للناس سبيل إلى معرفة تأويله كآيات الحلال والحرام . والمتشابه  
ملا يعلم تأويله إلا الله كوقت قيام الساعة . وقد عرف من عادة السلف أنهم يفسرون الآية  
ببعض ما تناوله وذلك على سبيل التمثيل ، وأنهم كانوا يطلقون النسخ على ما يشمل البيان  
بالتخصيص ونحوه ، فيمكن أن يشرح ذلك القولان على ما يأتي :

القول الأول : أن المحكمات هي كل آية بيّنة بنفسها ، والمتشابهات ما تحتاج إلى أن يبينها  
غيرها كالممنسوخ والمجمل بنوعيه .

القول الثاني : أن المحكمات كل آية يتبهاً للسامع مع معرفة معناها الذي سيقته إبيانه أن

---

(١) والذي أفاده شيخ الاسلام ابن تيمية أن الإحكام والتشابه العام في القرآن بتشبهان ، فهو  
حكم متقن بين واضح ، وهو متشابه كله يشبه بعضه بعضاً في الإحكام والصدق والبيان والوضوح . م ح



يعرف ماتتوق إليه نفسه مما يتعلق بما اشتملت عليه ، والمتشابهات ماعدا ذلك ، فالآيات المنذرة بقيام الساعة إنما سبقت لإعلام العباد أن لهم بعد هذه الحياة الدنيا الفانية حياة خالدة يحاسبون فيها على ما قدموه في الدنيا ويجزّون به ، ليستعدوا لها بالآيمان والعمل الصالح والاستكثار منه ، واجتناب الكفر والظلم والفسوق والعصيان ، فهذا هو المقصود ، ولكن كثيراً من النفوس تحطأه متعطشة إلى معرفة وقت قيام القيامة ، قال الله تعالى : [ يسألونك عن الساعة أيان مرساها قل إنما علمها عند ربي لا يُجلبها لوقتها إلا هو ثقلت في السموات والأرض لا تأتيكم إلا بغتة ، يسألونك كأنك حفي عنها قل إنما علمها عند الله ولكن أكثر الناس لا يعلمون ] .  
الأعراف : ١٨٢ .

( حفي عنها ) : معني بالسؤال عن وقتها حتى علمته ، فرد الله تعالى عليهم بأن رسوله ليس مثلم في الحرص على معرفة ذلك لأنه يعلم أن الملم هو الاستعداد لها فهو مستعد فلا يلمه أن تقوم بعد لحظة أو بعد ألوف القرون ، وفي القرآن عدة آيات أخرى في هذا المعنى . وفي ( الصحيحين ) عن أنس « أن رجلاً قال : يا رسول الله متى الساعة ؟ قال ويلك وما أعددت لها ؟ قال : ما أعددت لها إلا أني أحب الله ورسوله ، قال : أنت مع من أحببت ، قال : أنس فما رأيت المسلمين فرحوا بشي . بعد الإسلام فرحهم بها . عدل به النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى الملم ، ونبهه على أن المحبة تقتضي المية ، فن صدق حبه لله ورسوله كان معها في الدنيا بالآيمان والطاعة والاتباع فيحبه الله فينبئه المية في الآخرة بالنجاة والدرجات ، قال تعالى : [ قل إن كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله ] . وتفاوت المية في الدنيا داليل تفاوت المحبة ، وقضية ذلك تفاوت المية في الآخرة ، ويزيد الله تعالى من شاء من فضله .

ويدخل في المتشابه على القول الثاني الآيات المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته وغيبه كقوله تعالى فيما قصه من خطابه لإبليس : [ مامنعك أن تسجد لما خلقت بيدي ] . ص : ٧٥ .  
فالآيات سبقت لحض بني آدم على مخالفة الشيطان وتحذيرهم من طاعته أو فعل مثل فعله ، وبيان عداوته لهم ، وبيان إقامة الله عز وجل المحبة عليه ، وبيان أن الله تعالى شرف أباهم بأن خلقه بيديه سبحانه ، وبيان أن له سبحانه يدين كما يليق بعظمته ، وهذه المعاني ظاهرة لا لبس

فيها ، لكن النفس قد تتخطاها إلى الخوض في كنه الدين وكيفيةها .

فعلى كلا القولين تكون تلك الآيات محكمة أي متقنة على ما اقتضته الحكمة ، وفي بقاء المنسوخ بعيداً عن ناسخه ، والإتيان بالمجمل بنوعيه ابتلاء من الله لعباده ، فيكون عليهم مشقة وعناء في استنباط الأحكام لاحتياج ذلك إلى الإحاطة بنصوص الكتاب والسنة واستحضارها ، وفي ذكر مالا سبيل للأبعاد إلى معرفة كنهه وكيفية مع ما يتعلق بذلك من المعاني الظاهرة ابتلاء لهم ليمتاز الزائع عن الراسخ ، وقد تقدمت حكمة الابتلاء في أوائل الرسالة .

ويبقى النظر في وجه تسمية تلك الآيات متشابهات ، والذي يظهر أنه ليس المراد أنها يشبه بعضها بعضاً ، بل المراد - والله أعلم - أن كل آية منها متشابهة أي يمكن أن تحمل على معان متشابهة في أنه لا يترجح بعضها على بعض رجحاناً بديناً .

وفي حديث ( الصحيحين ) : « الحلال بين ، والحرام بين ، وبينهما مشبهات .... » وفي ( فتح الباري ) : « في رواية الأصيلي مشبهات .... وهي رواية ابن ماجه وهو لفظ ابن عون .... ورواه الدارمي عن أبي نعيم شيبخ البخاري بلفظ : « وبينها متشابهات » واشتبهوا وتشابهوا يأتیان بمعنى واحد ، شأن افتعل وتفاعل في كثير من الكلام ، فالأمر الذي بين الحلال والحرام متشابه الحل والحرم في الاحتمال ، يحتمل كلاً منها كما يحتمل الآخر ، لا يترجح فيه ذا ولا ذاك ، فمكذا والله أعلم تكون الآية المتشابهة يتشابه فيها معنيان فأكثر ، وانطبق هذا على المجمل الذي لا ظاهر له واضح ، فأما الذي له ظاهر فإنما يقع حيث تكون هناك قرينة تقاوم ظهوره ، كما أوضحته في رسالتي في ( أحكام الكذب ) ، وبذلك يصير في حكم الأول ، هذا بالنسبة إلى الصحابة .

فأما من بعدهم فقد علم المسلمون أن في النصوص ما هو منسوخ لنسخه نص آخر بعيد عنه ، وما هو عام خصه نص آخر ، وما هو مطلق قيده نص آخر ، وهكذا ، فن لم يستقرى . النصوص ويتدبرها فإنه عندما يقف على ما هو في نفس الأمر منسوخ ولم يعلم ذلك يكون

محتملاً في حقه أن يكون حكمه باقياً ، وأن يكون منسوخاً . وقس على هذا حال الباقي ،  
فثبت التشابه .

وأما ما لاسبيل إلى علم تأويله ، أو قل : كنهه وكيفيته كاليدين في قوله تعالى :  
[ خلقت بيدي ] فإنه لا يبقى إلا التخصر ولا حد له فقد يتخصر الانسان وجهين ، أو أكثر  
ومعلوم أنه لا يتبين واحد من ذلك بياناً واضحاً ، فثبت التشابه .

وكلا القولين يمكن تطبيقه على السياق .

أما القول الأول : فأهل الزبغ يتبعون المنسوخ والمجمل ، فتارة يعيبون القرآن بالتناقض  
— زعموا — وبعدم البيان . وتارة يتشبهون بذلك لتقوية أهوائهم كما فعل النصارى ، إذ تشبهوا  
بما في القرآن من إطلاق الكلمة والروح على عيسى ، وكما فعل المشركون عندما سمعوا قوله  
تعالى : [ إنكم وماتعدون من دون الله حصَبُ جهنم ] وتارة يبتغون تأويله مع عدم تأهلهم  
لذلك وعدم رجوعهم إلى الراسخين ، كما فعل الخوارج في قوله تعالى : [ إن الحكم إلا لله ]  
وقوله : [ لا تمبدوا الشيطان ] ، ونحو ذلك .

وأما القول الثاني : فأهل الزبغ يتبعون تلك النصوص ، تارة ابتغاء الفتنة ، بأن يعيبوا  
القرآن والإسلام بزعم أنه جاء بالباطل فيزعمون أن لفظ [ بيدي ] معناه أن الله سبحانه يدين  
بمائلتين ليدي الإنسان يجوز عليهما مايجوز على يدي الإنسان ثم يقولون : وهذا باطل ، ثم يوجه  
كل منهم ذلك إلى هواه ، فمنهم من يستدل بذلك على أن القرآن ليس من عند الله ، وأن محمداً  
ليس بنبي ، ومنهم من يستدل بذلك على أن القرآن جاء بالباطل مجارة لعقول الجمهور ، إلى غير  
ذلك . وتارة ابتغاء تأويله ، فمنهم من يذهب يتخصر تحصر هشام بن الحكم وأصحابه وغيرهم  
من المشبهة الضالة ، ومنهم من يحرف تلك النصوص بمحملها على معاني بعيدة ، كقول بعضهم أن  
اليدين هما القدرة والارادة وغير ذلك .

وقوله تعالى : [ وما يعلم تأويله إلا الله والراسخون في العلم يقولون آمنا به ] ، ينطبق على  
كل من القولين ، إلا أنه على القول الأول يكون قوله : [ والراسخون ] عطفاً ، والمعنى أن  
الراسخين يعلمون تأويله أيضاً ، وعلى القول الثاني يكون قوله : [ والراسخون ] استثناءً ،  
ج ٢ - ٢٢م - التنكيل - ٣٣٧ -

فهم لا يعلمون تأويله ، وإنما امتازوا بأنهم لا يتبعونه اتباع الزائغين ، بل يقولون :  
[ آمنا به ] الآية .

ويدل على تصحيح كلا القولين أن من الناس من وقف على قوله : [ إلا الله ] ، ومنهم  
من لم يقف ، وأنه صح عن ابن عباس أنه ذكر الآية ثم قال : « أنا ممن يعلم تأويله » . وصح  
عنه أنه قرأ : « ويقول الراسخون » .

والتأويل على القول الأول بمعنى التفسير ، وعلى الثاني بمعنى الحقيقة التي يؤول إليها اللفظ ،  
ففي قوله تعالى : [ لما خلقت بيدي ] تأويل الديدن حقيقتها وكنهها على ما هما عليه .

واعلم أن التأويل يكون للفعل ، كخرق صاحب موسى <sup>(١)</sup> سفينة المساكين ، وقتله  
الغلام ، وإقامته الجدار ، ويكون للرؤيا ، ويكون للكلام . فتأويل الفعل إما مآله أي  
ما يؤول إليه ، وهو المقصود من فعله كسلامة السفينة من غضب الملك ، وسلامة أبوي الغلام  
من إرهابه ، وسلامة كنز اليتيمين ، وإما بيان أن الفعل يؤول إلى ذلك المآل . قال الله تعالى  
فيا قصه عن صاحب موسى : [ سأنبئك بتأويل ما لم تستطع عليه صبرا ] ثم أخبره بأن القصد  
من تلك الأفعال أن تؤول ذاك المآل ، ثم قال : [ ذلك تأويل ما لم تستطع عليه صبرا ]  
وقال تعالى : [ ذلك <sup>(٢)</sup> خير وأحسن تأويلا ] النساء - ٥٩ ، الإسراء - ٣٥ .

وتأويل الرؤيا إما مآلها وهو الواقع في نفس الأمر الذي هي تمثيل له كسجود إخوة  
يوسف وأبويه له ، فقال يوسف فيا قصه الله تعالى عنه [ عندما سجد له أبواه وإخوته ] <sup>(٣)</sup> هذا  
تأويل رؤياي ، وإما بيان ما تؤول إليه ، وذلك تعبيرا . ومنه ما قصه الله تعالى من قول يعقوب

---

(١) صاحب موسى هو الخضر كما صرح به حديث ابن عباس في ( الصحيحين ) وغيرهما وقصته في  
سورة الكهف ، وذكر البخاري حديث الخضر وموسى في عدة مواضع من ( صحيحه ) كالعلم والايان  
والتفسير وأحاديث الأنبياء وغيرها ، ولا أدري لماذا أهم المؤلف اسم صاحب ( موسى ) مع التصريح  
باسمه في الأحاديث الصحيحة ، وأن اسمه خضر أو الخضر بذكر الألف واللام وحذفها . م ع

(٢) أي الفعل المأمور به ، انظر الآيتين .

(٣) زيادة من الشيخ محمد عبد الرزاق . ن

ليوسف [ ويعلمك من تأويل الأحاديث ] ، ثم قال تعالى : [ ولنعلمه من تأويل الأحاديث ] ، ثم قول يوسف [ ربّ قد آتيتني من الملك وعلمتني من تأويل الأحاديث ] . ويحتمل المعنيين ماقصه الله تعالى من قول صاحبي السجن ليوسف [ نبئنا بتأويله ] وقوله لها : [ إلا نبأتكما بتأويله ] ، وقول الناجي منها للملك ومن معه [ أنا أنبئكم بتأويله ] بعد قول أصحاب الملك [ وما نحن بتأويل الأحلام بعالمين ] .

وتأويل الكلام إما مآله الخارجي وهو الواقع في نفس الأمر إذا كان الكلام خفياً ، والفعل المأمور به إذا كان أمراً ، وقس على ذلك قص الله عز وجل في سورة ( الأعراف ) حال القيامة والجنة والنار ، ثم قال : [ ولقد جئناهم بكتاب فضّلناه على علم هدى ورحمة لقوم يؤمنون . هل ينظرون إلا تأويله يوم يأتي تأويله يقول الذين نسوه من قبل قد جاءت رسل ربنا بالحق ] . الأعراف — ٥٢ — ٥٣ .

وقال تعالى : [ وما كان هذا القرآن أن يفترى من دون الله ] إلى أن قال : [ بل كذبوا بما لم يحيطوا بعلمه ولما يأتهم تأويله ] . يونس — ٣٧ — ٣٩ .

وفي ( صحيح مسلم ) من حديث عائشة : « كان رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده : سبحان الله وبحمده اللهم اغفر لي ، يتأول القرآن » . تريد والله أعلم : يأتي بتأويل قوله تعالى : [ فسيح بحمد ربك واستغفره ] . وإما مآله المعنوي كأن يقال : تأويل رأيت أسداً يرمي ، رأيت رجلاً شجاعاً . وإما بيان أحدهما ، وهذا هو المسمى بالتفسير ، ويحتمل هذا والذي قبله قول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في ابن عباس : « اللهم فقهه في الدين وعلمه التأويل » . <sup>(١)</sup> فعلى الأول يكون المعنى : علمه المعاني التي تؤول إليها النصوص ، وعلى الثاني يكون المعنى : علمه أن يؤول النصوص أي يبين معانيها التي تؤول إليها .

إذا تقرر هذا فعلى القول الأول في التشابه يكون المراد بتأويله معانيه ، وعلى القول الثاني يكون المراد مايؤول إليه من الحقائق ، فكما أن تأويل الأخبار بالبعث هو البعث نفسه ،

(١) أخرجه أحمد بإسناد صحيح ، وهو في « الصحيحين » دون قوله : « وعلمه التأويل » . ن

فكذلك تأويل الأخبار بأن الله يدين هو اليدان ، والعلم الذي ينفرد الله تعالى به في شأن  
اليدين هو العلم بالكنه والكيفية ، فأما العلم الإجمالي الذي يتوقف عليه الإيمان بأن الله تعالى  
يدين على الحقيقة ، فهذا يحصل للمؤمنين ، وبه يكونون مصدقين لحبر الله عز وجل ، وبذلك  
يخلصون من تكذيبه ويمتازون عن الزائعين المتبعين له ابتغاء الفتنة ، وبقناعتهم به يمتازون  
عن الزائعين المتبعين له ابتغاء تأويله .

فإن قيل : فإن للمتعمقين أن يقولوا : الصواب عندنا من القولين المذكورين في التشابه  
القول الأول ، والنصوص التي تتعلق بالمعقولات كلها من المحمل الذي له ظاهر ، ولا يمكن  
الوثوق بأن ذلك الظاهر هو المراد ، إلا أن يقوم الدليل العقلي على وجوب ذاك الظاهر أو  
جوازه ، ثم نقول : إن كل نص من تلك النصوص يحتاج إلى بيانين :

الأول : بيان صحة ذاك الظاهر أو بطلانه .

الثاني : بيان المعنى المراد ، فأما البيان الأول فيحصل بالعقل ، ويحصل بقوله تعالى :  
[ ليس كمثله شيء . ] وقوله : [ قل هو الله أحد ] السورة ، فقد بين العقل ، وهاتان الآيتان  
وغيرهما بطلان ظواهر تلك النصوص التي نتأولها ، فوجب أن يكون المراد بها معان أخرى  
صحيحة . فأما الزائعون فاتبعوا تلك الظواهر ، وهم فريقان :

الأول : الملحدون القائلون : هذه الأمور باطلة قطعاً ، فالشرع الذي جاء بها باطل .

الفريق الثاني : الذين يجهلون أو يتجاهلون بطلانها فيدينون بإثباتها ، والسلف وأئمتنا أبرياء  
من الفريقين ، غير أن السلف كانوا مع العلم ببطلان تلك الظواهر يمتنعون من الخوض في البيان  
الثاني ، وأئمتنا اصطدموا بالزائعين الزاعمين أن تلك الظواهر هي المعاني المرادة من تلك  
النصوص ويبالغون فيدعون أن تلك النصوص صريحة في تلك المعاني لا تحتتمل التأويل ، فاحتاج  
أئمتنا إلى بيان الاحتمال ، فمن لم يجزم منهم بمعنى معين فلم يأت بما ينكر عليه ، ومن جزم بذلك  
فقد ينكر عليه من يذهب إلى أن الراسخين لا يعلمون ذلك ، أي أنهم وإن علموا ببطلان  
الظواهر ، وأن المراد غيره ، فلا يعلمون التأويل وهو المعنى المراد لاحتمال النص عدة معان ،  
لكن قد يقال : إذا كان المعنى الذي جزم به ذلك الجازم صحيحاً في نفسه فالخطب تسهل ،

وذلك كالمقابل : أن المراد باليدين في قوله تعالى : [ لما خلقت بيدي ] القدرة والارادة ، فإن هذا معنى صحيح في نفسه ، لا علم بأن الله تعالى قدرة وإرادة ، وأن لها تعلقاً بخلق آدم ، فإن فرض أن المراد باليدين في الآية معنى آخر فليس في الجرم المذكور كبير حرج .

فالجواب عن هذا كله يعلم مما تقدم في هذه الرسالة وألخصه هنا بعون الله عز وجل :

قولكم : « فلا يمكن الوثوق بأن ذلك الظاهر هو المراد إلا أن يقوم الدليل العقلي على وجوب ذلك الظاهر أو جوازه » . قولٌ باطل مردود عليكم ، بل الحق أنه إن دل العقل الصريح - الذي يصح أن يكون قرينة بأن يكون من شأنه أن لا يخفى على المخاطب إذا تدبر - على امتناع ذلك الظاهر لم يبق ظاهراً ضرورة أن القرينة ركن من الكلام ، وإلا كان النص برهناً على الوقوع فضلاً عن الجواز ، ضرورة أنه إن لم يكن كذلك كان كاذباً ، وقد قامت البراهين على استحالة أن يقع الكذب من الله تعالى ولا من رسوله .

فإن قيل : لا يلزم من فرض البطلان للتكذيب ، لجواز تأخير بيان المجهل الذي له ظاهر . قلت : من أهل العلم من يمنع تأخير البيان البتة ، فعلى هذا تسقط شبهتكم من أصلها ، ومن أجاز التأخير فحله في مجمل لا ظاهر له ، أو له ظاهر بحسب اللفظ لكن تكون هناك قرينة صحيحة كدافع ذلك الظهور ، فيبقى النص في حكم المجهل الذي لا ظاهر له ، فعلى هذا إذا كان للنص ظاهر ولا قرينة تدافعه وجب الجرم بأن ذلك الظاهر هو المراد .

وهناك نصوص في الأحكام يثلون بها لما ادعوه من جواز أن يكون للنص ظاهر غير مراد ويتأخر بيانه ، ونحن نجيب عنها إجمالاً فنقول :

ما ثبت فيه الظهور وثبت أنه لم تكن قرينة صحيحة تدافعه وثبت أنه ورد بعده ما يخالفه فإننا نصحيح ذلك الظاهر ونقول : إنه هو المراد ، وإن ما ورد بعده مخالفاً فهو ناسخ له ، فإن ثبت أن المتأخر ورد قبل العمل بالمتقدم اخترنا جواز النسخ قبل العمل ، ويكون المقصود من الحكم السابق إنما هو ابتلاء المكلفين ليتبين من يتقبل الحكم بالرضا والعزم على العمل به والاستعداد له .

وعلى ذلك فهذا إنما يتأتى في النصوص المتعلقة بالأحكام ، دون النصوص المتعلقة بالعقائد.

والفرق بين النصوص التي قيل إنها كانت من المجمل الذي له ظاهر غير مراد ، وهي متعلقة بالأحكام وبين النصوص المتعلقة بالعقائد التي ينفرد المتمسكون بإنكار ظواهرها من وجوه :  
الأول : أن الأولى يعقل فيها تأخر الحاجة كآية تنزل في سؤال ، تتعلق بحكم لصيام رمضان .

فأما الثانية : فالحكم المقصود منها يتعلق بالاعتقاد ، وهو يحصل عقب السماع فوقت الحاجة فيها هو وقت الخطاب .

الوجه الثاني : أن الأولى يعقل فيها قيام قرينة تدافع الظهور .  
وأما الثانية فبعيدة عن ذلك لأن كثيراً منها أو أكثرها كانت موافقة لعقول المخاطبين ، فدلالة العقل تدفع ما قد يحتمل من قرينة وتصير النص صريحاً في ظاهره .

الوجه الثالث : أن الأولى لا تخلو عن فائدة فقد ذهب جمع من أهل العلم إلى أن من احتاج إلى عمل ووجد نصاً يتعلق به إلا أنه يحتمل أن يكون له ناسخ أو مخصص أو مقيد ، ولم يمكنه البحث حالاً كان عليه العمل بذلك النص ثم يبحث ، ويشهد لهذا أن استقبال بيت المقدس نزل نسخه وأناس من المسلمين غائبون عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، فبقي الحكم في حقهم استقبال بيت المقدس حتى بلغهم النسخ ، وكذلك تحريم الخمر نزل وأناس من المسلمين غائبون ، فبقي الحكم في حقهم جملها حتى بلغهم التحريم ، هذا مع أن من أولئك الغائبين من غاب بعد أن علم أن النبي صلى الله عليه وآله وسلم يتوقع نسخ القبلة وتحريم الخمر ، وعلى هذا فإذا جاز أن تنزل في سؤال آية تتعلق بحكم صيام رمضان وتكون مجملة لها ظاهر غير مراد وتكون هناك قرينة تدافع ذاك الظهور فسمما بعض المسلمين ثم غاب ، وطالت غيبته حتى دخل رمضان كان عليه العمل بتلك الآية ، وإن كان محتملاً عنده أنه نزل بعد غيبته ما يبين أنها على خلاف الظاهر ، فهذا ونحوه إنما يعقل في الأحكام التي يعقل فيها الاختلاف ، فيكون الحكم حقاً في وقت أو حال ، وباطلاً في غيره ، فأما الاعتقادات فإنما تكون على حال واحدة .  
الوجه الرابع : أن الظهور في الأولى ضعيف واحتمال خلافه قوي ، وذلك كالعموم ، وقد قيل : ما من عام إلا وقد خص ، وكالاتيلاق وهو قريب من ذلك ، والثانية كثير منها



أو أكثرها صريحة في المعاني التي ينكرها المتعمقون ، وما كان كذلك فلا مجال لتجويز أن يكون ذلك المعنى غير مراد ، لأن ذلك يكون تكذيباً له .

الوجه الخامس : أن الأولى قليلة حتى أنكر جمع كثير من أهل العلم وقوع تأخير البيان بل أنكروا جوازه ، والثانية كثيرة جداً .

الوجه السادس : أن الأولى توجد النصوص المبينة لها صريحة واضحة في البيان ، والثانية لا يوجد نص واحد يبين في خلافها . وقد مر النظر في قوله تعالى : [ ليس كمثل شي . ] وما معها .

الوجه السابع : أن الأولى لا يكاد ينقل من أقوال الصحابة والتابعين ما يتعلق بها إلا مع بيانها . والثانية لا يصح عن أحد منهم قول يخالف معانيها التي ينكرها المتعمقون ، بل جاء عنهم مما يوافقها ويقرر معانيها وما يشبهها الكثير الطيب . وزعمكم أن السلف كانوا يعتقدون بطلان تلك المعاني ، من العجب العجيب . ودونكم الحقيقة .



## الباب الرابع

### في عقيدة السلف وعدة مسائل

من تدبر القرآن وتصفح السنة والتاريخ علم يقيناً أنه لم يكن بين يدي السلف مأخذ يأخذون منه عقائدهم غير المأخذين السلفيين ، وأنهم كانوا بغاية الثقة بها والرغبة عما عداهما ، وإلى ذلك دعاهم الشرع حتى لا تكاد تخلو آية من آيات القرآن من الخوض على ذلك . وهذا يقضي قضاءً باتاً بأن عقائدهم هي العقائد التي يشرها المأخذان السلفيان ، يقطعون بما يفيدان فيه عندهم القطع ؛ ويظنون ما لا يفيد أن فيه إلا الظن ، ويقفون عما عدا ذلك ، وهذا هو الذي تبينه الأخبار المنقولة عنهم كما تراها في التفاسير السلفية وكتب السنة ، وهو الذي نقله أصغر الصحابة عن أكابرهم ، ثم نقله أعلم التابعين بالصحابة وأخصهم بهم وأتبعهم لهم عنهم ، ثم نقله صغار التابعين عن كبارهم ، وهكذا نقله عن التابعين أعلم أتباعهم بهم ، وأتبعهم لهم ، وهلم جرا . وهذا هو قول السلفيين في عقيدة السلف ، ويوافقهم عليه أكابر النظار ، صرح بذلك من لم ينصب نفسه منصب المدافع عن الدين والحامي عن عقائد المسلمين كابن سينا وابن رشد وأشار إليه من نصب نفسه ذاك المنصب كما يأتي في مسألة الجهة . وأما من دون هؤلاء فمضطربون فمنهم من يقف ، ومنهم من يزعم أن السلف كانوا واقفين في غالب العقائد التي اختلف فيها من بعدهم يطلقون بألسنتهم ما يوافق ظاهر النصوص غير جازمين بأنه على ظاهره أو على غير ظاهره ، ومنهم من ينتحل السلف ، فمن أتباع الأشعرية من يقول كانت عقيدة السلف هي عقيدة الأشعرية نفسها ! فكانوا يرون بطلان ظواهر النصوص التي يقول الأشعرية ببطلانها إلا أنهم لم يكونوا يخوضون في بيان معانيها الأخرى ، فكانوا يعتقدون أن الله عز وجل غير مباین للعالم ولا محايث له ولا ولا ، ومع ذلك يطلقون أنه تعالى على عرشه فوق سمواته ، معتقدين بطلان ظاهر هذا ساكتين عن معناه الذي يروونه صحيحاً ! وهذا القول الأخير شهره المتعمقون حتى لا يكاد يخلو عنه كتاب من كتب الحلف في أي فن كان .

ويمكن أن يتشبثوا في الانتصار له بأن يقولوا : لا نزاع أن السلف كانوا أفضل الأمة

وغيرها وأعلمها بالدين وأثبتها على الحق، وكان أسلافنا من المتعمقين علماء خياراً صالحين، يعرفون فضل السلف، فلم يكونوا ليخالفوهم.

فيقال لهؤلاء: إن أسلافكم ذهبوا إلى أنه لا يحتج في العقائد بالكتاب ولا السنة ولا أقوال السلف، بل كان المتبعون منهم من أجهل خلق الله بالسنة، وأقوال السلف، وإنما استقوا عقائدهم من النظر العقلي المتعمق فيه، ثم اعترض بعضهم نصوص القرآن التي تخالف رأيه ورأي أشياخه من المتعمقين، فحاول صرفها عن معانيها، مع أنه في مواضع أخر يقرر أن مثل ذلك الصرف لا يسوغ وأن الخبر إذا كان صريحاً في معنى أو ظاهراً فيه ولا قرينة صحيحة تصرف عنه، فزعم أن ذلك المعنى غير واقع تكذيب للخبر وإن زعم أن الخبر تأول في نفسه معنى آخر كما تقدم إيضاحه غير مرة، وهكذا تصدى بعضهم لنصوص السنة التي تخالف رأيه ورأي أشياخه فرد بعضها زاعماً أنها مخالفة للعقل، وحاول صرف بعضها عن تلك المعاني كما صنعوا في نصوص القرآن، ولعلمهم بظهور سخافتهم فيما يرتكبونه يحاولون ترويجه بأمرين:

الأول: زعمهم أن الملجئ لهم إلى ذلك احتياجهم إلى الدفاع عن الدين، لئلا يلزم من محيئه بتلك النصوص بطلانه!

الثاني: عيب أئمة المؤمنين الذين يصدقون الله ورسوله، والسخرية منهم بأنهم لا يعقلون ولا يفهمون، ويسمونهم «الحشوية» وغير ذلك من الأسماء المنفرة - كما صنع ابن الجويني المدعو إمام الحرمين في رده على كتاب (الإبانة) للحافظ أبي نصر السجزي، وذلك قبل أن يرجع ابن الجويني ويتعنى الموت على دين عجائز نيسابور، وكما صنع ابن فورك في كتابه (مشكل الحديث)، وإني والله ما آسى على ابن فورك وإنما آسى على مسحوره البهقي الذي امتلأ من تهويلات ابن فورك وغيره رعباً فاستسلم لهم وانقاد وراءهم<sup>(١)</sup>. وكان عبد الرزاق ابن همام الصنعائي قد أخذ عن جعفر بن سليمان الضبعي طرفاً من التشيع، فشنعوا عليه بذلك حتى قال محمد بن أبي بكر المقدمي: فقدت عبد الرزاق، ما أفسد جعفر بن سليمان غيره،

(١) يعني أن البهقي سحر بتأويلات ابن فورك وانهر بها فأخذته عن السير في طريق الصحابة وكبار التابعين وتابعهم إلى السير وراء ابن فورك كما تجد كثيراً من ذلك في كتابه «الأسماء والصفات» ج ٥ - م ح .

وليت شعري لو كان ابن فورك والبيهقي أدركا المقدمي ما عسى كان يقول فيها . فأما ما يعترضهم من كلام السلف ، فإنهم يصرحون بقلة حياء بأن تلك الأقوال تجسيم كما صنعوا فيما صح عن كبار أئمة التابعين من تفسير الصمد بأنه الذي لا جوف له وقد مر ذلك في الباب الثالث . فإذا كان أشياحكم يردون القرآن والسنة ويجهلون أئمة السلف فكيف تظنون بهم أنهم لا يخالفون السلف ؟

( فإن قيل ) حاصل هذا أنهم كانوا يعتمدون النظر العقلي ، وعلى هذا فما أثبتته العقل فهو حق لا ريب فيه ، وإذا كان حقاً فلن يكون الكتاب والسنة مخالفين له ، ولن تكون عقيدة السلف إلا موافقة له ، لأنهم خير الأمة وأفضلها وأعلمها بالحق وأولاهها به .

قلت : قد مر في الباب الأول أن كلمة « العقل » وقع فيها التدليس ، فهناك العقل الفطري الصريح الذي لا التباس فيه ، وهو الذي أعده الله تعالى لبنى عليه الشرع والتكليف وهو الذي كان حاصلاً للأمم التي بعث الله تعالى فيها رسوله وأنزل فيها كتبه ، وهو الذي كان حاصلاً للصحابة ومن بعدهم من السلف ، فهذا هو الذي يسوغ أن يقال : إن ما أثبتته قطعاً فهو حق ، ودون ذلك نظر متعمق فيه ، مبني على تدقيق وتحوص ومقاييس يلتبس فيها الأمر في الآلهيات ويشتهب ويكثر الخطأ واللفظ ، ويطول النزاع والمناقضة والمعارضة على ما أوضحناه في الباب الأول . فهذا هو الذي اعتمد أشياحكم مع اعترافهم بوهنه ، ولذلك رجع بعض أكابرهم عنه كما سلف .

فإن قالوا : وكيف يجوز أن يعتمد أولئك الأجلة على ما لا يسوغ الاعتماد عليه .

قلت : لم يكونوا معصومين ، وقد اختلفوا ، وخافهم من هو مثلهم وأعرف منهم بالنظر وبحسبكم أن أكابرهم رجعوا في أواخر أعمارهم كما مر .

هذا وما منا إلا من يعتز بآبائه وأشياحه ، ويعز عليه أن يتبين أنهم كانوا على باطل ، ولكن أقل ما يجب علينا أن نعلم أن آباءنا وأشياحننا لم يكونوا معصومين ، وهب أنه يبعد ههنا جداً أن يكونوا تعمدوا الباطل ، فما الذي يبعد أن يكونوا غلطوا وأخطأوا ؟ وعلى كل حال فليسوا إلا أفراداً من المسلمين وقد اختلف المسلمون ، وفي الفرق الأخرى أئمة وأكابر إن

لم يكونوا أفضل من آبائنا وأشباخنا فلم يكونوا دونهم ، وإذا راجعت نفسك علمت أنك لست بأحق من مخالفك بالقناعة بما مضى عليه الآباء والأشياخ ، وأنه كما يحتمل أن يكون آباؤه وأشياخه هم المبطلين عمداً أو خطأ فمن المحتمل أن يكونوا هم المحققين ، بل الحق أنه لاحق لك ولا له في التضحية بالنفس والدين في سبيل التعصب الفارغ الذي يعود بالحسرة المبين ، وبالضرر على الآباء والأشياخ أنفسهم ، كما سر في أوائل الرسالة . فدع الآباء والأشياخ ، والتمس الحق من معدنه ، ثم إن شئت فاعرض عليه مقالة آبائك وأشياخك فما وافقه حدث الله تعالى على ذلك ، وما خالفه التمسست لهم العذر ، برجاء أن يكونوا لم يعتمدوا الباطل ، ولم يقصروا تقصيراً لا يسهه عفو الله تبارك وتعالى ، بل قد ثبت رجوع بعض أكابرهم كما مر<sup>(١)</sup> في الباب الأول ، ولعل غيرهم قد رجع وإن لم ينقل . فإذا سلكت هذه الطريق فقد هديت ، وإن أبيت إلا التعصب لآبائك وأشياخك ، والجود على اتباعهم ، فقد قامت عليك الحجة . والله المستعان .

### ( الإيضية ، أو الفوقية ، أو كما يقولونه : المجزية )

أطلقت أنا : الأينية لما ثبت عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم من قوله للسوداء : آمين الله ؟ قالت : في السماء ، وفي آخر الحديث قوله صلى الله عليه وآله وسلم لسيدها : اعتقها فإنها مؤمنة .

وفي حديث أبي رزين العقيلي قال : « قلت يا رسول الله أين كان ربنا قبل أن يخلق خلقه ؟ قال : كان في عمام ، ماتحته هواء ، وما فوقه هواء ، وخلق عرشه على الماء »<sup>(٢)</sup> . وفي الآخر عن عثمان أنه قال لرجل ظنه أعرابياً : « يا أعرابي أين ربك ؟ » .

(١) في وصية الرازي وإمام الحرمين عند موته . م ع .

(٢) وحديث الجارية السوداء في الموطأ وصحيح مسلم وغيرهما وحديث أبي رزين في « جامع الترمذي » وانظر أثر عثمان في كتب الآثار ، ولعل المؤلف يشير فيما بعد إلى من أخرجه . م ع . قلت : حديث أبي رزين مع شهرته ونحس بعض السلفيين له لا يصح من قبل إسناده ، فيه وكيع بن حديد ، قال الذهبي : « لا يعرف » ، وفيما صح في الباب ما يغني عنه . ن

وأرى أن أسوق هنا عبارة الشيخ أبي الحسن الأشعري في كتابه (الإبانة) <sup>(١)</sup> ثانية  
للمنتسبين إليه وغيرهم لأنه أشهر المتبوعين في المقالات التعميقية ، وفي (روح المعاني) وغيره  
أن كتاب (الإبانة) آخر مصنفاته — قال :

« باب ذكر الإستواء على العرش : إن قال قائل ماتقولون في الاستواء ؟ قيل له نقول :  
إن الله عز وجل مستور على عرشه كما قال : [ الرحمن على العرش استوى ] ، وقد قال الله  
عز وجل : [ إليه يصعد الكلم الطيب ] ، وقال : [ بل رفعه الله إليه ] ، وقال عز وجل :  
[ يدبر الأمر من السماء إلى الأرض ثم يعرج إليه ] ، وقال حكاية عن فرعون : [ يا هامان  
ابن لي صرحاً لعلني أبلغ الأسباب أسباب السموات فأطلع إلى إله موسى وإني لأظنه كاذباً ]  
كذب موسى عليه السلام في قوله إن الله عز وجل فوق السموات ، وقال عز وجل :  
[ أأنتم من في السماء أن يخسف بكم الأرض ] ، فالسموات فوقها العرش فلما كان العرش  
فوق السموات قال : [ أأنتم من في السماء ] ، لأنه مستور على العرش الذي فوق السموات  
وكل ما علا فهو سماء ، فالعرش أعلى السموات . . . . . ورأينا المسلمين جميعاً يرفعون أيديهم إذا  
دعوا نحو السماء لأن الله عز وجل مستور على العرش الذي هو فوق السموات . . . . . ( سؤال )  
وقد قال قائلون من المعتلة والجهمية أن قول الله عز وجل : [ الرحمن على العرش استوى ]  
أنه استولى وملك وقهر ، وأن الله عز وجل في كل مكان ، وجحدوا أن يكون الله عز وجل  
على عرشه كما قال أهل الحق ، وذهبوا في الإستواء إلى القدرة . ولو كان هذا كما ذكره كان  
لا فرق بين العرش والأرض . . . . . وزعمت المعتلة والحرورية <sup>(٢)</sup> والجهمية أن الله عز وجل في

(١) كتاب مشهور للأشعري طبع مراراً في الهند ومصر ، وقد ذكره جماعة من القدماء ونقلوا عنه —  
منهم الحفاظان الشافعيان أبو بكر البيهقي وأبو القاسم بن عساكر وجماعة آخرون كما في رسالة ابن درهاس  
المطبوعة مع الإبانة . المؤلف

قلت : وكما في « تبين كذب المفتري » لابن عساكر فقد اعترف فيه بالإبانة للأشعري ونقل منها  
ودافع عن الأشعري بما نقله منها . م ع .

(٢) الحرورية هم الخوارج نسبة إلى حروراء بلد على دجلة والفرات لجأوا إليه وتحصنوا به بعد ما  
خرجوا على علي بن أبي طالب فخرج إليهم فيها وقاقتهم حتى شتت شملهم ، وقد ثبت منهم الأباضية والأزارقة  
وغيرهم ووكرمهم بجزيرة العرب مسقط وعمان ولج ولهم فروع بجنوب إفريقيا ونيجبار ، وبشاهلها بالجزائر —

كل مكان ، فلزمهم أنه في بطن مريم ، وفي الحشوش والأخيلة ، وهذا خلاف الدين ، تعالى الله عن قولهم . . . . . » .

ثم ساق الكلام وذكر حديث « ينزل الله عز وجل كل ليلة إلى السماء الدنيا . . . . . » من طرق ، ثم قال :

« دليل آخر وقال الله عز وجل : [ يخافون ربهم من فوقهم ] ، وقال : [ تخرج الملكة والروح إليه ] ، وقال : [ ثم استوى إلى السماء وهي دخان ] ، وقال : [ ثم استوى على العرش فاسأل به خبيراً ] ، وقال : [ ثم استوى على العرش مالكم من دونه من ولي ولا شفيع ] فكل ذلك يدل على أنه تعالى في السماء مستو على عرشه . . . . .

( دليل آخر ) : وقال جل وعز : [ وجاء ربك والملك صفاً صفاً ] ، وقال : [ هل ينظرون إلا أن يأتيهم الله في ظلل من الغمام ] ، وقال : [ ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين أو أدنى . فأوحى إلى عبده ما أوحى . ما كذب الفؤاد ما رأى . أفنتارونه على ما يرى ] إلى قوله : [ لقد رأى من آيات ربه الكبرى ] ، وقال عز وجل لعيسى بن مريم عليه السلام : [ إني متوفيك ورافعك إلي ] ، وقال : [ وما قتلوه يقيناً بل رفعه الله إليه ] . وأجمت الأمة على أن الله عز وجل رفع عيسى إلى السماء ، ومن دعاء أهل الإسلام جميعاً إذا هم رغبوا إلى الله عز وجل في الأمر النازل بهم يقولون جميعاً : يا ساكن العرش ، ومن حلفهم جميعاً : لا والذي احتجب بسبع سموات . . . . .

دليل آخر : وقال عز وجل : [ ثم ردوا إلى الله مولاهم الحق ] ، وقال : [ ولو ترى إذ وقفوا على ربهم ] ، وقال : [ ولو ترى إذ المجرمون ناكسوا رؤوسهم عند ربهم ] ، وقال عز وجل : [ وعرضوا على ربك صفاً ] . . . . . فلم يشبوا<sup>(١)</sup> له في وصفهم حقيقة ، ولا أوجب له الذي يشبون له بذكرهم إياه وحدانية ، إذ كل كلامهم يؤول إلى التعطيل ، وجميع أوصافهم تدل على النفي أو التعطيل ، . . . . . وروى العلماء عن عبد الله بن عباس أنه قال :

— ولهم مؤلفات في الحديث والفقہ كسند الربيع بن حبيب ، وشرحه بعض متأخريهم باسم « الجامع » ، كلامها مطبوع بمصر ١٠٠٠ ع .

(١) يعني الجهمية ومن معهم . المؤلف

« تفكروا في خلق الله عز وجل ولا تفكروا في الله عز وجل ، فإن بين كرسيه إلى السماء ألف عام ، والله عز وجل فوق ذلك » .

دليل آخر : وروت العلماء عن النبي ﷺ أنه قال : « إن العبد لا تزول قدمه من بين يدي الله عز وجل حتى يسأله عن عمله » . وروت العلماء أن رجلاً أتى النبي ﷺ بأمة سوداء فقال يا رسول الله إني أريد أن أعتقها في كفارة فهل يجوز عتقها ؟ فقال لها النبي ﷺ : أين الله ؟ قالت : في السماء ، قال : فمن أنا ؟ قالت : أنت رسول الله ، فقال النبي ﷺ : أعتقها فإنها مؤمنة . وهذا يدل على أن الله عز وجل على عرشه فوق السماء .<sup>(١)</sup>

يعلم من عبارة الأشعري وغيرها أن الأمة كانت مجمعة على إثبات الأينية ،<sup>(٢)</sup> غير أن السلف يثبتون الفوقية ، والجهمية تقول بالمعية ، أي أنه تعالى في كل مكان ، وثبت السلفيون على قول السلف على الحقيقة ، ووافقهم على ذلك في الجملة فرق قد انقضت ، وصار المتعمقون إلى فرقتين ، الأولى : تدعي موافقة السلف ، والأخرى : تنسب إلى الجهمية ، واتفقت الفرقتان على نفي الأينية ، لكن الأولى تطلق ما يظهر منه الفوقية ، وتتأول ذلك بالفوقية المنوية ، والثانية : تطلق أنه تعالى في كل مكان ، وتتأول ذلك بالعلم والقدرة ، وغرضها التمهيد لتأويل النصوص وأقوال من سبق .

وعلى كل حال فعبارة الأشعري التي سقناها صريحة واضحة في أنه يثبت الفوقية الذاتية على الحقيقة ، والمنتسبون إليه يواربون محتجين بأنه ينفي الجسمية .

فيقال لهم : إن كان صرح بنفي الجسمية فيحتمل حاه أوجهاً :

الأول : أن يكون رجع عن ذلك وقد تقدم أن ( الإبانة ) آخر مصنفاته .

الثاني : أن يكون إنما ينفي الجسمية المستلزمة المحذور — على حد قول جماعة : « جسم

لا كالأجسام » .

---

(١) ١ هـ كلام الأشعري رحمه الله تعالى . م ع .

(٢) يعني أن الأمة الإسلامية جميعاً من سلفين صحابة وتابعين وجمعية مخالفين لهم ، جميعاً يؤمنون بحجاب أن الله تعالى ؟ فالسلفيون يؤمنون أن الله في السماء فوق العرش ، والجهمية والمعتزلة يؤمنون أنه في كل مكان ، فرد عليهم الأشعري بالنصوص السلفية إثباتاً لعلو الله على مرثه . م ع .



الثالث : أن يكون يخص اسم الجسم بما يستلزم المحذور ، ويرى أن ما ثبت لله عز وجل بما ذكره في عبارته السابقة من الفوقية والنزول كل ليلة إلى السماء الدنيا ، والمجيء يوم القيامة ، وغير ذلك لا يقتضي أن يسمى جسماً ، وإن كان يستلزم ما يسميه غيره جسمية . وأياً ما كان فلندع الأشمري وننظر في أصل القضية .

احتج مثبتو الأينية مع النصوص الشرعية وإجماع السلف بأنه لا يعقل الوجود بدونها ، وهذا من أجلى البدييات وأوضح الضروريات .

أجاب المتعمقون بأن هذه بديية وهمية ، قال الغزالي في ( المستصفى ) ج ١ ص ٤٦ : « السادس الوهميات ، وذلك مثل قضاء الوهم بأن كل موجود ينبغي أن يكون مشاراً إلى إلى جهته ، فإنَّ موجوداً لا متصلاً بالعالم ، ولا منفصلاً عنه ، ولا داخلياً ، ولا خارجاً محال ، وأن إثبات شيء مع القطع بأن الجهات الست خالية عنه محال . . . ومن هذا القبيل نفرة الطبع عن قول القائل : ليس وراء العالم خلاء ولا ملأ . وهاتان قضيتان وهميتان كاذبتان :

والأولى منها : ربما وقع لك الإنسان بتكذيبها الكثيرة ممارستك للأدلة العقلية الموجبة لإثبات وجود ليس في جهة . . . . . وهذه القضايا مع أنها وهمية فهي في النفس لا تتميز عن الأوليات القطعية . . . . . بل يشهد به أول الفطرة كما يشهد بالأوليات العقلية » .

قال المثبتون : أمّا أن القضية بديية فطرية فحق لا ريب فيه . وأما زعم أنها وهمية فباطل ، فإن القضايا الوهمية من شأنها أن ينكشف حالها بالنظر انكشافاً واضحاً ، ومن شأن الشرع إذا كانت ماسة بالدين كهذه أن يكشف عنها . وكلا هذين منتفراً ، أما الشرع فإنما جاء بتقرير هذه القضية وتثبيتها وتأكيدها بنصوص صريحة تفوق الحصر ، بل أصل بناء الشرائع على نزول الملك من عند الله عز وجل بالوحي على أنبيائه .

وأما النظر فقد اعترف الغزالي بأن أقصى ما يمكن من مخالفتها لهذه القضية أنه ربما حصل الإنسان بتكذيبها لمن كثرت ممارسته للأدلة العقلية . . . ، ففي هذا أن تلك الأدلة كلها فضلاً عن بعضها لا تشر اليقين ، ولا ما يقرب منه ، ولا ما يشبهه ، وإنما غايتها أنه ربما حصل الإنسان لمن كثرت ممارسته لها .

وقد شرح الغزالي نفسه في ( المستصفى ) ج ١ ص ٤٣ ، يقين النفس بقوله : « أن تتيقن وتقطع به ، وينضاف إليه قطع ثان ، وهو أن تقطع بأن قطعها به صحيح ، وتتيقن بأن يقينها فيه لا يمكن أن يكون به سهو ولا غلط ولا التباس ، فلا يجوز الخلط في يقينها الأول ، ولا في يقينها الثاني ، ويكون صحة يقينها الثاني كصحة يقينها الأول ، بل تكون مطمئنة آمنة من الخطأ ، بل حيث لو حكى لها عن نبي من الأنبياء أنه أقام معجزة وادعى ما يناقضها ، فلا تتوقف في تكذيب الناقل ، بل تقطع بأنه كاذب ، أو تقطع بأن القائل ليس بنبي ، وأن ما ظن أنه معجزة فهي محرقة ، فلا يؤثر هذا في تشكيكها ، بل تضحك من قائله وناقله ، وإن خطر ببالها إمكان أن يكون الله قد أطلع نبياً على سر به انكشف له نقيض اعتقادها فليس اعتقادها يقيناً ، مثاله قولنا : الثلاثة أقل من الستة . . . » .

فأنت إذا عرضت قوله : « ربما حصل لك الإنس . . . » على هذا اليقين الذي شرحه علمت أن بينها كما بين السماء والأرض ، فثبت أن ما سماه أدلة عقلية مرجبة إثبات موجود ليس في جهة ، ليس معنى إيجابها ذلك إثبات اليقين ولا ما يقاربه ولا ما يشبهه ، فإذا كانت كذلك فكيف يسوغ أن تعارض بها القضية البديهية الواضحة ؟

فإن قيل : لكنها تزلزل اليقين بتلك القضية فلا تبقى يقينية ؟

قلت : أما زلزلة اليقين في جميع النفوس فممنوع . وأما زلزلته في بعض النفوس فلا يقدح ، ألا ترى أن من العقلاء من شك في البديهيات كلها وقدح فيها كما مر في الباب الأول ؟ أولا ترى أن الغزالي نفسه صرح في كتابه ( المنقذ من الضلال ) بأنه نفسه كان يشك في الحسيات والبديهيات ، وأنه بقي على ذلك نحو شهرين ، وقد تقدم حكاية ذلك في الباب الأول . (١) فالحق أن اليقين قد يطرأ عليه التفات إلى الشبهات ورعب منها إذا حكيت عن جماعة اشتهروا بالتحقيق والتدقيق ، وأنهم اعتمدوها فيعرض التشكك ، وهذا هو الذي ربما يعرض هنا ، بما ذكره الغزالي من كثرة الممارسة ، وقد تقدم في الباب الأول أن القادحين في البديهيات احتجوا بقولهم : « من مارس مذهباً من المذاهب برهة من الزمان ونشأ عليه فإنه

(١) ص ( ٢٢٧ - ٢٢٨ ر ٢٣٥ ) .

يجزم بصحته وبطلان ما يخالفه<sup>(١)</sup>. ولم يجب مخالفوهم إلا بقولهم : « الجواب أنه لا يدل على كون الكل كذلك » . فإذا كانت كثرة الممارسة للباطل قد تورث الجزم ببطلان ما يخالفه فكيف لا تورث ما ذكره الغزالي هنا بقوله : « ربما حصل لك الإنس » وإذا وجب أن لا يعتد بالجزم الحاصل عن طول الممارسة فكيف يعتد باحتمال حصول الإنس ؟ ولو كان هذا كافياً للتشكيك في البديهيّات ، وخشية أن تكرر وهمية لثبّ القدح في عامة البديهيّات وطوي بساط العقل وحقت السفسطة ، وقد تقدم في الباب الأول<sup>(٢)</sup> قولهم في الجواب عن شبهات القادحين في البديهيّات : « ولا نشغل بالجواب عنها لأن الأوليات مستغنية عن أن يذب عنها ، وليس يتطرق إلينا شك فيها بتلك الشبه التي نعلم أنها فاسدة قطعاً ، وإن لم يتيقن عندنا وجه فسادها » . أفلا يكفي مثبتى الأينية<sup>(٣)</sup> أن يجيبوا عما سماه الغزالي أدلة بمثل هذا ؟

فإن قيل : إن من تلك الأدلة البراهين على وجود واجب الوجود لأنه لا يصح كونه واجب الوجود إلا إذا لم يكن له أين فجمودكم على تلك القضية يقتضي نفي وجود واجب الوجود . قلت : البراهين الصحيحة على وجوده لا تقيد بعدم الأين ، بل منها ما يقتضي بوجوده مع ثبوت الأين له ، فأما المقاييس التي يتشبه بها النفاة فهي من الشبهات التي نتيقن فسادها وإن فرض أنه لم يتيقن لنا وجهه .

أقول : وفي هذا مع الأدلة الشرعية ما يكفي الراغب في الحق الخاضع له ، فلا حاجة بنا إلى التشاغل بتلك الشبهات ، ولكن أشير هنا إلى نكات :

الأولى : المتعمقون يقولون إن ذات الباري عز وجل مجردة ، ثم منهم من يثبت ذوات كثيرة مجردة حتى عدوا منها الملكة وأرواح الخلق<sup>(٤)</sup> ، ومنهم من يقتصر على تجويز ذلك ، وردوا على من نفى ذلك محتجاً بأنه لو وجدت ذات أخرى مجردة لمكانت ماثلة لذات الله عز وجل ، بأن المشاركة في التجرد لا تقتضي الماثلة التي تستلزم اشتراك الذاتين فيما يجب ويجوز ويمتنع .

(١) تقدم ص ٢١٦ . (٢) ص ٢١٨ .

(٣) أي المؤمنين بجواب « أين الله » وأنه في السماء فوق العرش مبين الخلق . م ع

(٤) يعني أرواح بني آدم ويسمونها النفوس الناطقة ولا يدخل في ذلك عندهم أرواح الحيوانات . م ع

وأنت إذا تدبرت علمت ما في هذا القول كما مر في الباب الثالث .<sup>(١)</sup>

فإن قيل : الإنصاف أن من أثبت المشارك في أمر ما فقد أثبت المثل في مطلق ذاك الأمر ، ولزوم التساوي في الأحكام إنما هو بالنظر لذاك الأمر فالمثبت الشريك في الوجود يلزمه تساوي الذاتين في أحكام مطلق الوجود ، وهكذا يقال في التجرد والجسمية والأينية وغيرها ، وليس المحذور هنا إثبات مثل في أمر ما ، ولا إثبات مسار في أحكام أمر ما ، وإنما المحذور لزوم حكم باطل .

قلت : فهذا يوضح سقوط تشبيههم بقوله تعالى : [ ليس كمثله شيء ] ، وقوله : [ ولم يكن له كفواً أحد ] ، ويبين ما قدمناه في ذلك في الباب الثالث . والله الحمد .

ثم أقول : التجرد المزعوم إنما حاصله عند العقول الفطرية العدم وذلك مناف للوجود فضلاً عن الوجوب ، وعلى فرض أنه لا ينل في الوجود ، فأبي فرق يعقل بين ذاتين مجردتين حتى تكون هذه روح بعوضة وتلك ذات رب العالمين ؟ فأما ذاتان مشتركتان في مطلق الأينية ، فإن معقولة الفرق بينها بغاية الوضوح ، بل يجيء ذلك في الجسمية وإن كنا لانقول أنه سبحانه وتعالى جسم . فأما زعمهم أن في أحكام مطلق الأينية ما ينافي الوجود . فإنما مستندهم فيه تلك الشبهات التي تقدم أنه لا يبايننا التشاغل بها لأملم ببطلانها مع اعتراف أشد أنصارها تحمساً ومجازفة بأن غايتها أنها ربما قررت من طالت ممارستها لها الإنس بمقتضاها ، ومن تدبر تلك الشبهات علم زعمها .

يقول الفلاسفة : إن ذات الله تعالى وجود . ومال إلى هذا كثير من متأجري المتكلمين . وأورد عليهم أن الوجود عندهم أمر عديمي . فأجابوا بأنه لا مانع من تفاوت الأفراد ، فيكون هذا الفرد المعروف من الوجود أمراً عديماً ، وفرد آخر منه واجب الوجود لذاته ، ومن العجب أن يزعموا معقولة هذا ، وينكروا معقولة التفاوت في الأينية ، أو قل في الجسمية .<sup>(٢)</sup>

(١) ص ٢٧٨ .

(٢) مجازاة للذين يزعمون أن إثبات الصفات من العلو والاستواء والنزول والوجه واليدن لله عز وجل يستلزم أن يكون جسماً . فيقال لهم على سبيل النزل والمجازاة : إذا قلتم بتجرد ذات الله وتجرد العقول —

الثالثة القائلون : جسم لا كالأجسام ، يقولون لا حاجة لأن تلزمونا ذلك بإثباتنا الفوقية ، بل نحن نلزمكم ذلك بما اعترفتم به أنه سبحانه موجود قائم بنفسه ، بل ذلك هو معنى القيام بالنفس ، وهذه من أجلى البدييات . وذكروا أن بعضهم أورد هذا على أبي إسحاق الإسفرائيني <sup>(١)</sup> ففر إلى قوله : إنما أعني بقولي : قائم بنفسه ، أنه غير قائم بغيره . وهذا عجب ! فإنه إذا كان موجوداً والموجود إما قائم بنفسه ، وإما قائم بغيره ، فقوله : « غير قائم بغيره » ، إنما حاصله أنه قائم بنفسه ، فحاصل جوابه إنما يعني بقوله : قائم بنفسه ، أنه قائم بنفسه !

أقام يُعْمَلُ أَيْمًا رَوَيْتَهُ      وشبه الماء بعد الجهد بالماء

الرابعة : في عبارة الفزاري ذكر قضية الخلاء والملا ، فالفلاسفة ومن تبعهم يقولون : إنه ليس وراء العالم خلا . ولا ملا ، والعقول الفطرية تنكر ذلك ، وأورد عليهم أنا إذا فرضنا إنساناً على طرف العالم فد يده إلى خارجه فإن امتدت فثم خلا ، وإلا فثم ملا ، فأجابوا باختيار أنها لا تمتد ، لكن لا لوجود ملا ، بل لعدم شرط الامتداد وهو الخلا .

أقول : وهذه القضية قريبة من سابقتها . فإن الفطر قاضية بأن الخلا والملا إذا فقد أحدهما وجد الآخر ، وعلى هذا فقدد الخلا معناه وجود الملا .

الخامسة : مذهب المتكلمين أن الخلا أمر عديمي ، والأعدام قديمة ، واستدل الفلاسفة على أنه أمر وجودي بأنه يشار إليه يستقدر ، وما يدفع ذلك أنهم يقولون : ليس وراء العالم خلا ولا ملا ، قلن فرض أن الله عز وجل خلق وراء العالم جدراناً وخلق لها خلا <sup>(٢)</sup> تقوم فيه وتكون بحيث يأتلف منها بناء مربع يبقى جوفه على ما كان عليه ، فإن ذاك الجوف يكون مشاراً إليه مستقراً ، مع أنه بات على ما كان عليه . والعقول الفطرية يمكنها أن تتصور أن

والنفوس الناطقة مع عدم المشاهدة نقولوا بإثبات التصرف الشرعية وقولوا لمن يقول بلزومها الجسمية بعدم المائلة والمشاهدة ، وحينئذ تكونون قد وافقتم الشرع والفطرة وسنن المرسلين . م ح .

(١) هكذا الأصل بالهزنة بين الألف والنون ، والصواب ( الإسفرائيني ) بالياء المكسورة كما في كتب الأنساب . وقال السيوطي : « قلت : بلا هزنة » . ونحوه في « معجم البلدان » إلا أنه زاد في ضبطها ياء أخرى ساكنة . يعني ( الإسفرائيني ) . ن .

(٢) أي بناء على زعمهم أن الخلا أمر وجودي . المؤلف .

يكون الكون كله جسماً واحداً مثلاً ، وأن تتصور عدم الأجسام ، وأن يكون الكون كله خلاً ، <sup>(١)</sup> ولا تتصور ارتفاع الأمرين ، وهذا يقضي بأن الخلاء أمر عديمي ، فإنه يعقل ارتفاع العدم بالوجود ، وارتفاع الوجود بالعدم ، ويستحيل ارتفاعها معاً . <sup>(٢)</sup> وظواهر النصوص الشرعية توافق هذا ، فإنها تعرضت لخلق العالم في الخلاء ، ولم تتعرض لخلق الخلاء ، بل في عدة نصوص ما يقتضي أن الخلاء لم يكن مرتفعاً <sup>(٣)</sup> فقط قبل وجود الملائكة ، ولا أعلم من سلف المسلمين قائلًا بأن الخلاء أمر وجودي ، وأنه لم يكن خلاً ولا ملاً حتى خلق الله تعالى ذلك . وقال لي قائل : هب أن زاعماً زعم أن الخلاء أمر وجودي ، وأنه قديم ، فأني محذور في هذا ؟ فإن الخلاء لا يصلح أن يكون منه تخليق ولا تدبير فلا يتوهم أن يكون هو رب العالمين أو مُنفياً عنه أو شريكاً له ، وقضيه الافتقار إليه على فرض كونه واجباً لا تنافي الوجود ، ولا تزويد عن الافتقار إليه على فرض أنه أمر عديمي ، وعلى الافتقار إلى عدم المانع نحو ذلك . وأقول : خير لمن يعرض له مثل هذا أن يعرض عن التفكير ، ويستغني بما ثبت بالقواطع ، وسيأتي لهذا مزيد . والله الموفق .

السادسة : من تدبر عبارة الغزالي علم أنه يعترف أن العرب والصحابة والتابعين وكل من لم تطل ممارسته لمزاعم الفلاسفة في التجرد <sup>(٤)</sup> إذا أيقن أحدهم بوجود الله عز وجل فإنه يوقن بشبوت الأينية له ولا بد ، وإذا كانت الفطر قاضية بأنه سبحانه فوق سمواته ، فإنهم يوقنون بذلك على ظاهره وحقيقته ، فإذا سمعوا النصوص الشرعية الموافقة لذلك ، فإنما يفهمون منها

(١) بل العلوم التجريبية التي هي أصح من تفكير المتكلمين وأقيمتهم قد ثبت فيها بما لاشك فيه أن بين الأجرام السماوية من شمس وكواكب خلاً حقيقياً فوق الأرض بنحو مائة كيلو متر بمعد طبقة الهواء الأرضي خلاً صرف إلى ما يشاء الله تعالى لا يشغله غير الأجرام السماوية والحرارة والنور والأشعة الأخرى تأتي إلينا من مصادرها في خلاء صرف .

فليتخيل المتخيلون في هذا الخلاء الواسع الأطراف الذي لا يعلم حدوده إلا الله سبحانه ما شاؤوا من خيالات القدم والحدوث والعدم والوجود فهو بمرتبة في الأجرام السماوية سباحة الأسماك في البحار . م ع (٢) أي منفياً . م ع

(٣) أي محوم بني آدم الذين لم يخرجوا عن سنن الفطرة التي فطر الله عليها عباده ولم تفسدها عليهم خيالات الفلاسفة والمتكلمين وهوسهم وأقيستهم الباطلة . م ع .

تلك المعاني الموافقة ، وليس في وسع أحد منهم أن يتوقف عن فهم ذلك منها ، وعلى فرض أن في النصوص ما يشعر بخلاف ذلك ، فإنهم يحملونه على خلاف ما يشعر به . وهذا تعلم أن من ينكر تلك المعاني فإنه ينسب النصوص إلى الكذب البتة ، ولعل الغزالي عبارات أصرح مما ذكر ، وفيما ذكر كفاية ، فإن الأمر واضح جداً . وكذلك غيره من المتعمقين يلزمهم ذلك ، ويظهر من حالهم أنهم يعرفونه ويعترفون به . ومن آخرهم السعد التفتازاني قال في ( شرح المقاصد ) : —

« فإن قيل : إذا كان الدين الحق نفى الحيز والجهة فما بال الكتب السبائية والأحاديث النبوية مشعرة في مواضع لا تخصي بثبوت ذلك من غير أن يقع في موضع واحد منها تصريح بنفي ذلك وتحقيق ( ٩ ) كما كررت الدلالة على وجود الصانع ووحدته وعلمه وقدرته وحقيقته المعاد وحشر الأجساد في عدة مواضع وأكدت غاية التأكيد ، مع أن هذا أيضاً حقيق بغاية التأكيد والتحقيق لما تقرر في فطرة العقلاء مع اختلاف الأديان والآراء من التوجه إلى العلو عند الدعاء ومد الأيدي إلى السماء ؟

أجيب : بأنه لما كان التنزيه عن الجهة مما تقصر عنه عقول العامة حتى تصاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة كان الأنسب في خطاباتهم والأقرب إلى إصلاحهم والأليق بدعوتهم إلى الحق ما يكون ظاهراً في التشبيه وكون الصانع في أشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على التنزيه المطلق عما هو من سمة الحدوث .

أقول : تدبر عبارة هذا الرجل وانظر ما فيها من التلبيس والتدليس !  
أولاً : قوله : « الدين الحق » وكل مسلم يعلم ( أن الدين عند الله الاسلام ) والاسلام باعتراف هذا الرجل جاء بنقيض ما زعم أنه الدين الحق ، وكذلك جميع أديان الأنبياء ، فكيف يقول مسلم أن الدين الحق نقيض ما جاء به الأنبياء ؟ ثم ما الذي جعله حقاً وهو مع مخالفته للكتاب والسنة وسائر كتب الله تعالى وأنبيائه منابذ لبدائه العقول ؟ !

ثانياً قوله : « مشعرة » ومن عرف الكتاب والسنة علم يقيناً أن نصوصها بغاية الصراحة في الإثبات .

ثالثاً قوله : « تقصر عنه عقول العامة » والحق أن العقول كلها تنبذه البتة ، إلا أن من أُرعبته شبه المخالفين لعظمتهم في وهمه وطاقت ممارسته لها قد يأنس بالنفي الساقط كما تقدم ، وهذا الإنسان إنما هو ضرب من الحيوة بل هو ضرب من الجنون ، افرض أنك خرجت من بيتك وعلى رأسك عمامة فيلقاك رجل فيقول لك : لم خرجت بلا عمامة ؟ فترى أنه يمازحك ، ثم يلقاك آخر فيقول لك نحو ما قال الأول ، ثم يلقاك ثالث ثم رابع ثم خامس وهكذا كل منهم يقول لك نحو مقالة الأول ، ألا ترتاب في نفسك وتتحاف أن تكون قد جُنِنت حيث تعتقد أن على رأسك عمامة تراها وتلمسها وتحس بثقلها وهؤلاء كلهم ينفون ذلك ، وقد ينتهي بك الحال إلى أن تحاول أن تقنع نفسك بأنه ليس على رأسك عمامة ، وتتقي أن تحبوا أحداً بأنك تعتقد أن على رأسك عمامة ، بل قد ترى الأولي أن ترمي العمامة عن رأسك حتى يتفق اعتقادك واعتقاد الناس ، ولكن افرض أنك رميت بها واعتقدت أنه ليس على رأسك عمامة فلقيك رجل فقال لك : عمامتك هذه كبيرة ، ثم لقيك آخر فقال : عمامتك هذه وسخة ، ثم ثالث ثم رابع ثم خامس وهم جرا كل منهم يثبت لك أن على رأسك عمامة ، فإذا يكون حالك ؟ وقد وقع ما يشبه هذا فكانت نتيجة الجنون !

أُخبرت أنه كان في هذه البلدة امرأة من نساء كبار الأمراء وكان لها ولد يعارضها ويأمنها عما تريد ، واشتدت مضايقته لها ، حتى عمدت إلى جماعة أعدتهم للجلاسة ولداها وصحبته وأن يتعمدوا مخالفته وإظهار التعجب منه في أشياء كثيرة ، كانوا يقولون في الحلو إنه حامض ، وفي الأصفر إنه أحمر ، ونحو ذلك ، ففعلوا ذلك وألحوا فيه حتى تشكك الولد وجن .

وأُخبرت أنه كان لرجل من كبار الوزراء ابن وابن أخ أو قريب آخر ، وكان القريب عاقلاً ذكياً فظناً مذهباً نبيل الأخلاق ، وكان الابن دون ذلك فخاف الوزير أن يموت فيتولى الوزارة قريبه دون ابنه ، فأعد جماعة للجلاسة قريبه وأمرهم بمخالفته ، وتشكيكه ، ففعلوا ذلك حتى جُن المسكين .<sup>(١)</sup>

(١) ومغزى الحكايتين أن من هاش في وسط مخالف له في التفكير والتعبير ، فلما أن يوافق هذا للوسط وينسى فكره وعقله ، أو يتجنن إذا أصر على مناقضتهم والخلاف معهم . وقد فسروا الجنون بالحالة التي —



رابعاً قوله : « حتى تكاد تجزم بنفي ما ليس في الجهة » . والحق الواضح أنها تجزم بذلك كل الجزم ، إلا أن يبتلى بعضها بالتشكك كما مر .

خامساً قوله : « مع تنبيهات دقيقة » إن أراد بالتنبيهات قوله تعالى : [ ليس كمثل شيء . وهو السميع البصير ] ونحوها فقد تقدم الجواب ، وإن أراد الدلائل على وجوب الوجود والغنى فقد تقدم الكلام فيها ، وعلى كل حال فليس في العقول الفطرية ولا النصوص الشرعية ما يصح أن يعد قرينة صارفة للنصوص عن المعاني التي زعم الفتازاني أنها مناقضة للدين الحق ، فقد لزمه ونظراءه لزوماً واضحاً تكذيب النصوص ولا بد .

وقد حكى بعض المحشين على ( المواقف ) عبارة الفتازاني المذكورة ثم تعقبها بقوله : « فيه فتح باب الباطنية لأنه كما جاز إظهار الباطل حقاً في آيات كثيرة وتقريره في عقول عامة المسلمين لقصور دركهم جاز مثله في سائر الأحكام كخلود العذاب الجسماني والجنة الجسمانية والصراط الأدق من الشعر لأن الصرف عن الظاهر لا يتوقف على استحالة بل الاستبعاد كاف لمحو رأيت الأسد في الحمام ، فالحق أن تأويل تلك الآي بظهور المجرد في صورة الجسماني » . أقول : حاصل هذا التعقب موضحاً أن الاستحالة المزعومة لم تكن تدركها عقول المخاطبين فلا يصح عدها قرينة تدفع الكذب ، فإن زعمتم أنه اقتضت المصلحة التسامح في هذا والاكتفاء بجواز الكذب من الله ورسله والتكذيب منكم بأن هناك ما لو علمه المخاطبون لكان قرينة وهو الاستحالة العقلية كان للباطنية أن يعتذروا بنحو عذرهم عن تأويلاتهم الغالب العقائد والأحكام منشبتين بدعوى الاستبعاد كما تشبثت بدعوى الاستحالة ، والحاصل أنكم تشبثتم باقتضاء المصلحة ودعوى وجود ما لو علمه المخاطبون لكان قرينة ، وهذه حال الباطنية أيضاً .

ثم أقول : الاستحالة مدفوعة ، وكثير من النصوص صريح لا يحتمل غير ذلك المعنى الذي

---

— لا يقدر صاحبها على الانسجام مع وسطه الذي يعيش فيه .

وقد سمعت من بعض المفكرين في إصلاح العامة أن ذلك يكون بأمرين إما ينزل رجل ممتاز التفكير إلى طبقتهم حتى يأخذ بأيديهم إلى الارتقاء والتهذيب بلطف ، أو يذبوغ رجل منهم يفوردهم برفق وهوني وسطهم لا يترفع عنهم . وقال : هكذا كانت حال الأنبياء والمصلحين مع أممهم أمة م ع .

ينكره المتعمقون ، والكلام الذي يحتمل غير الظاهر احتمالاً قريباً لا يصرف عن ظاهره إلا بقرينة ، ومن شرط القرينة أن يكون من شأنها أن لا تخفى على المخاطب ، فإن لم يحتمل غير ظاهره أو احتمله ولا قرينة فزعم أن ظاهره باطل تكذيب له ولا بد ، ومعلوم من الدين بالضرورة استحالة أن يقع كذب من الله تعالى أو من رسوله فيما يخبر به عنه ، والله تعالى أجل وأعظم من أن يكذب لمصلحة ، والمصلحة المزعومة قد مر إبطالها في الباب الثالث ، ومر هناك ما يكفي ويشفي .

فأما ظهور المجرد في صورة الجسماني ، فالتجرد المزعوم لا حقيقة له ، وإنما المعروف يقتل الملك بشراً ولا يلزم من جواز ذلك في المخلوق جوازه أو نحوه في الخالق جل وعلا ، ومع ذلك فتلك حال عارضة والنصوص صريحة في حال مستقرة مستمرة وبدائه العقول تقضي بذلك كما لا يخفى . والله الموفق .

السابعة : المباحث التي تتعلق بالتدقيق في شأن وجود الله عز وجل ، يلتبس فيها الأمر فيزل النظر من الوجود الواجب الذاتي الذي لم يزل إلى الوجود الممكن والحادث كما تقدم في الباب الثالث <sup>(١)</sup> وتقدم هناك المخلص من أمثال ذلك ، وامتثالاً لذلك نقول : إننا لانطلق ما لم يطلقه الشرع ولا وضع به الحق ، وإنما ندين بما ثبت بالمأخذين السلفيين ، عالمين أنه لا يلزم الحق إلا حق ، فكل ما ثبت بالمأخذين السلفيين فهو حق ، وما أورد عليه من الإلزامات التعقيلية لم يخل الحال أن يكون اللزوم باطلاً ، أو يكون اللازم حقاً لا ينافي ما ثبت بالمأخذين السلفيين . اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك ، واهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك ، إنه لا حول ولا قوة إلا بالله .

### القرآن كلام الله غير مخلوق

هذه القضية كانت بغاية الوضوح في عهد السلف ، ثم جحدوها الزائغون ، ثم التبس الأمر فيها على بعض الناس ، وقد كفى فيها وشفى ما بينه إمام السنة أبو عبد الله أحمد بن محمد بن حنبل ،

(١) ص ٢٨٤ - ٢٨٩ .

ثم ما حرره الإمام أبو عبد الله محمد بن إسماعيل البخاري ، ثم ما حققه ونقحه شيخ الإسلام أبو العباس تقي الدين ابن تيمية ، ولكن لا أخلي هذه الرسالة عن إشارة إلى ذلك ، فأقول :  
العقول الفطرية قاضية بأن الله تعالى الكمال المطلق والقدرة التامة ، وأنه متى شاء أن يتكلم الكلام الحقيقي المعروف بعبارة وحرف وصوت تكلم كيف شاء ، ثم جاءت كتب الله تعالى ورسله بإثبات أنه سبحانه تكلم ويتكلم ، وكلم ويتكلم ، وقال ويقول ، ونادى وينادي ، وأن القرآن هذا المعروف كلام الله على الحقيقة الحقة . وقد أخبر الله تعالى أن الجادات قد تتكلم كلاماً حقيقياً ، وأن أعضاء الانسان تنطق يوم القيامة فتشهد عليه ، وأخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنه كان يسمع تسليم الحجر والشجر عليه ، وأسمع أصحابه تسبيح الحصى . فكان من المعلوم عند الناس أن التكلم بالعبارة والحرف والصوت ليس موقوفاً على الآلات التي يتكلم بها الانسان ، بل قد يتكلم المخلوق بغيرها فكيف الخالق عز وجل ؟ فلم يلزم من تكلم الله عز وجل أن يكون له جوف أو غير ذلك مما هو منزه عنه .

ثم جحد الزائفون كلام الله عز وجل ، وحاولوا تحريف معاني النصوص التي لا تخص تحريفاً ليس بخير من التكذيب الصريح ، بل لعله شر منه ، ثم حاول بعض الناس التلبس فحمل النصوص على كلام نفسي ليس بعبارة ولا حرف ولا صوت ، بل زاد أنه معنى واحد لا تنوع فيه ولا تعدد ، فلا أمر فيه ولا نهى ، ولا خبر ولا ولا ، ثم لم يزالوا في تحبيط وتخليط إلى أن صاروا إلى ما في ( روح المعاني ) ج ١ ص ١٥ قال :

« الذي انتهى إليه كلام أئمة الدين كالماتريدي والاشعري وغيرهما من المحققين أن موسى عليه السلام سمع كلام الله تعالى بحرف وصوت كما تدل عليه النصوص التي بلغت في الكثرة مبلغاً لا ينبغي معه تأويل ، ولا يناسب معه قال وقيل » . ثم ذكر آيات النداء ثم قال :  
« واللائق بمقتضى اللغة والأحاديث أن يفسر النداء بالصوت ، بل قد ورد إثبات الصوت لله تعالى شأنه في أحاديث لا تحصى ، وأخبار لا تستقصى . روى البخاري في ( الصحيح ) :  
يحشر الله العباد فيناديهم بصوت يسمعه من بعد كما يسمعه من قرب : أنا الملك أنا الديان » .  
ثم ذهب إلى تخليط المتصوفة ، إلى أن قال :

« والفرق بين سماع موسى عليه السلام كلام الله تعالى وسماعنا له على هذا أن موسى عليه السلام سمع من الله عز وجل بلا واسطة لكن من وراء حجاب ، ونحن إنما نسمعه من العبد التالي » . وعاد إلى تخطيط المتصوفة .

فأقول : قد أمر الله تبارك وتعالى عباده بتدبر القرآن وتصديقه والإيمان به على حسب فطرهم وعقولهم الفطرية ، ولم يكلفهم تعمق المتكلمين فضلاً عن تغفل المتصوفة ، سواء أكان عن تحيل أم عن تعقل ، وفي ( الصحيحين ) عن ابن عمر « قال رسول الله ﷺ : إنا أمة أمية لا نكتب ولا نحسب ، الشهر هكذا وهكذا وهكذا ( أشار بيديه مبسوطه أصابعها ) وعقد الإبهام على الثالثة ، ثم قال : الشهر هكذا وهكذا وهكذا ( أشار بهما مبسوطه أصابعها في الثلاث كلها ) يعني تمام الثلاثين ، يعني مرة تسعاً وعشرين ومرة ثلاثين » .

وإذ قد اعترف المتعمقون بأن الله تبارك وتعالى يتكلم بلا واسطة بعبارة وحرف وصوت ويُسمع كلامه من يشاء من خلقه ، فهذا هو الذي قامت عليه الحجة ، وعليه سلف الأمة وأتباعهم ، ولم يبق إلا التنطع في البحث عن الكيفية ، وهي من التأويل الذي لا يعلمه إلا الله ، ولا يبتغيه إلا أهل الزيغ [ والراسخون في العلم يقولون : آمنا به كل من عند ربنا وما يذكر إلا أولو الأبواب . ربنا لا ترغ قلوبنا بعد إذ هديتنا وهب لنا من لدنك رحمة إنك أنت الوهاب ] .

### الإيمان قول وعمل بربر وبنقص

اشتهر عن أبي حنيفة أنه كان يقول : ليس العمل من الإيمان ، والإيمان لا يزيد ولا ينقص . وروى الخطيب عن جماعة من أهل السنة إنكارهم ذلك على أبي حنيفة ، ونسبته إلى الإرجاء ، فتكلم الكوثري في تلك الروايات ، وحاول التشنيع على أولئك الأئمة ، وأسرف وغالط على عادته ، فاضطرت إلى مناقشته دفعاً لهجمه بالباطل على أئمة السنة .

قال الكوثري ص ٤٠ من ( تأنيبه ) : « يرى أبو حنيفة أن العمل ليس بركن أصلي من الإيمان ، بحيث إذا أحل المؤمن بعمل يزول منه الإيمان ، كما يرى أن الإيمان هو العقد الجازم بحيث لا يحتمل النقيض ، ومثل هذا الإيمان لا يقبل الزيادة والنقص » .

وقال ص ٤٣ : « وحيث كان أبو حنيفة وأصحابه لا يرون تخليد المؤمن العاصي في النار ،  
رماهم حصومهم بالإرجاء وأعلنوا عن أنفسهم أنهم منحازون إلى الخوارج في المعنى » .

وقال ص ٤٤ : « والإرجاء بالمعنى الذي هم يقولون به هو محض السنة ، ومن عادى ذلك  
لا بُد أن يقع في مذهب الخوارج أو المعتزلة شاعراً أو غير شاعر » . ثم قال :

كان في زمن أبي حنيفة وبعده أناس صالحون يمتقنون أن الايمان قول وعمل ، يزيد  
وينقص ، ويرمون بالإرجاء من يرى أن الايمان هو العقد والكلمة ، مع أنه الحق الصراح بالنظر  
إلى حجج الشرع ، قال الله تعالى : [ ولما بدحل الايمان في قلوبكم ] <sup>(١)</sup> ، وقال النبي ﷺ :  
« الايمان أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره »  
أخرجه مسلم عن ابن عمر ، <sup>(٢)</sup> وعليه جمهور أهل السنة ، وهؤلاء الصالحون باعتقادهم ذلك  
الاعتقاد أصبحوا على موافقة المعتزلة أو الخوارج حتماً ، إن كانوا يعدون خلاف اعتقادهم هذا  
بدعة وضلالة ، لأن الإخلال بعمل من الأعمال - وهو ركن الايمان - يكون إخلالاً  
بالايمان ، فيكون من أخل بعمل خارجاً من الايمان ، إما داخل في الكفر كما يقوله الخوارج ،  
وإما غير داخل فيه ، بل في منزلة بين منزلتين - الكفر والايمان - كما هو مذهب المعتزلة ،  
وهم من أشد الناس تدهواً من هذين الفريقين ، فإذا تدهموا أيضاً عما كان عليه أبو حنيفة  
وأصحابه وباقى أئمة هذا الشأن يبقى كلامهم متهاشراً غير مفهوم ، وأما إذا عدوا العمل من كمال  
الايمان فقط ، فلا يبقى وجه للتنازع والتنازع ، لكن تشددهم هذا التشدد يدل على أنهم  
لا يعدون العمل من كمال الايمان فحسب ، بل يعدونه ركناً منه أصلياً ، ونتيجة ذلك كما  
ترى . . . فإرجاء العمل من أن يكون من أركان الايمان الأصلية هو السنة ، وأما الإرجاء  
الذي يعد بدعة ، فهو قول من يقول : لا تضر مع الايمان معصية ، وأصحابنا أبرياء من مثل  
هذا القول . . . . ولولا مذهب أبي حنيفة وأصحابه في هذه للزم إكفار جماهير المسلمين غير

---

(١) وقع في « التائب » : « قلوبهم » سهواً . المؤلف .

(٢) كذا الأصل ، أعني « التائب » وهو خطأ ، والصواب : « عمر بن الخطاب » فإنه من مسنده  
عند مسلم وغيره ، وإنما رواه ابن عمر عنه ، فتوهم الكوثري أنه من مسند ابن عمر . ن .

المعصومين ، لإغلاهم بعمل من الأعمال في وقت من الأوقات ، وفي ذلك الطامة الكبرى .  
أقول : اختلفت الأمة فيمن كان مؤمناً ثم ارتكب كبيرة . فقالت الخوارج : يكفر ،  
وقالت المعتزلة : لا يكفر ولكن يزول إيمانه ، وإذا مات عن غير توبة دخل النار وخلد فيها  
مع الكفار ، وقالت المرجئة لا يكفر ولا يزول إيمانه ولا يدخل النار ، لا يضر مع الإيمان  
ذنوب ، كما لا تنفع مع الكفر طاعة ، وقال أهل السنة : لا يكفر ، ولا يزول إيمانه البتة  
بمجرد ارتكابه الكبيرة ولكنه يكون ناقصاً ، وقال بعض الأئمة : إلا ترك الصلاة المكتوبة  
عمداً فإنه كفر ، وحقق بعض أتباعهم أن الترك نفسه ليس كفراً ، ولكن الشرع قضى أنه  
لا يكون إلا من كافر .

يستدل المرجئة والمعتزلة والخوارج بنصوص ظاهرها أن المؤمنين لا يعذبون ، ويستدل  
المعتزلة والخوارج بنصوص ظاهرها أن مرتكب الكبيرة لا يبقى مؤمناً ، ويستدل الخوارج  
بنصوص ظاهرها أن ارتكاب بعض الكبائر كفر . وأهل السنة يجيبون عن الأولين ؛ بأن  
المراد الإيمان الكامل ، وعن الثالث بأنه كفر دون كفر ، فهو كفر يقتضي نقص الإيمان  
لا زواله ، ويدفع المرجئة الجواب المذكور بقولهم : الإيمان لا يزيد ولا ينقص ، والأعمال  
ليست من الإيمان .

وهذا القول قد كان أبو حنيفة يقوله ، لكن يقول الكوثري أنه مع ذلك مخالف  
للمرجئة في أصل قولهم ، وهو أنه لا يضر مع الإيمان عمل ، ولا غرض في النظر في هذا  
وتتبع الروايات .

بل أقول : تلك الموافقة التي يعترف بها تكفي لتبرير إنكار الأئمة ، أما من لم يعرف  
منهم أن أبا حنيفة وإن وافق المرجئة في ذلك القول فهو مخالف لهم في أصل قولهم ، فعذره في  
إنكاره واضح ، وأما من عرف فيكفي لإنكار القول أنه مخالف للأدلة كما يأتي ، وأنه قد  
يسمعه من يقتدي بأي حنيفة ، ولا يعلم قوله أن أهل المعاصي يعذبون فيعترف بذلك ، وقد يبلغ  
بعضهم قولاً معاً فلا يلتفتون إلى الثاني بل يقولون : رأس الأمر الإيمان ، فإذا كان إيمان  
الفجار مساوياً لإيمان الأنبياء والملائكة ففيم العذاب وقد دلت النصوص على أن المؤمنين

لا يعمدون ؟ ! ويحملهم ذلك على التهاون بالعمل ، يقول أحدهم لم أعذب نفسي في الدنيا بما لا يزيد في إيماني شيئاً ، حسبي أن إيماني مساوٍ لإيمان جبريل ومحمد عليها السلام ! ويحملهم ذلك على احتقار الملائكة والأنبياء والصديقين قائلين : أعظم ما عندهم الإيمان ، وأفجر الفجار مساوٍ لهم فيه !

وإذا كان أبو حنيفة كما يقول الكوثري يرى أن الإيمان هو الاعتقاد القلبي الجازم ، وأنه لا يزيد ولا ينقص ، فقد يبلغ هذا بعض الناس فيقول : إذا كنت لا أصير مؤمناً إلا بأن يكون يقيني مساوياً ليقين جبريل ومحمد عليها السلام فهذا ما لا يكون ، فقيم إذاً أعذب نفسي بالأعمال فأجمع عليها عذاب الدنيا وعذاب الآخرة ؟ !

وبعد فيكفي مسوغاً لإنكار ذلك القول مخالفته للنصوص الشرعية ، أما النصوص على أن الأعمال من الإيمان ، وأنه يزيد وينقص بحسبها فعروفة ، حتى اضطر الكوثري إلى المواربة ، فزعم أن أبا حنيفة إنما كان يدفع أن يكون العمل ركناً أصلياً لا أنه من الإيمان في الجملة ، كاليدنين والرجلين وغيرها من الأعضاء بالنسبة إلى الجسد هي منه وينقص بفقدها مع بقاء أصله ، وإن كان في بعض عبارات الكوثري ما يخالف هذه الدعوى .

وأما النصوص على أن الإيمان القلبي يزيد وينقص ، فمنها الأحاديث الصحيحة في أنه يخرج من النار من قال لا إله إلا الله وفي قلبه مشقة شديدة من إيمان ، ثم من قالها وفي قلبه مشقة خفيفة من إيمان ، ثم من قالها وفي قلبه أدنى من مشقة خفيفة من إيمان .<sup>(١)</sup>

فأما قول الله عز وجل : [ قالت الأعراب : آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ] فليس فيها ما ينفي أن تكون الأعمال من الإيمان ، وإنما غاية ما فيها أن الاعتقاد القلبي ركن ضروري للإيمان ، فلا يكون الإنسان مؤمناً حقاً بدونها ،

---

(١) قلت : من شاء الاطلاع على الأحاديث الواردة في زيادة الإيمان ونقصانه ، وكذا الآثار من الصحابة والتابعين فليرجع إلى « كتاب الإيمان » لأبي بكر بن أبي شيبة الذي قمنا بتحقيقه وطبعه مع رسائل أخرى . ن .

فإن قوله : « لم تؤمنوا » نفى لايمانهم ، ويمكنني في نفيه استفاء ركن ضروري عنه كما لا يخفى ، وقوله : [ ولما يدخل الايمان في قلوبكم ] لا يقتضي أن الايمان كله هو الذي يكون في القلب ، ألا ترى أنه يصح أن يقال : لم يدخل الإسلام في قلب فلان . . أو : لم يدخل الدين في قلب فلان . مع الاتفاق أن الإسلام والدين لا يختص بما في القلب .

وأما ما في حديث جبريل : « الايمان أن تؤمن بالله وملكته وكتبه ورسله واليوم الآخر . . . » فقد أجاب عنه البخاري في « كتاب الايمان » من ( صحيحه ) قال : « باب سؤال جبريل النبي صلى الله عليه وآله وسلم عن الايمان والإسلام والإحسان وعلم الساعة » وبيان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ثم قال : « جاء جبريل عليه السلام يعلمكم دينكم » فجعل ذلك كله ديناً وما بين النبي صلى الله عليه وآله وسلم لوفد عبد القيس من الايمان وقوله تعالى : [ ومن يبتغ غير الإسلام ديناً فلن يقبل منه ] .

وقصة وفد عبد القيس التي أشار إليها هي في ( الصحيحين ) أيضاً وقد أوردناها فيما بعد فأخرج من طريق ابن عباس في قصة محاورة النبي صلى الله عليه وآله وسلم لهم . . . فأمرهم بأربع ونهاهم عن أربع ، أمرهم بالايمان بالله وحده ، قال : أتدرون ما الايمان بالله وحده ؟ قالوا : الله ورسوله أعلم ، قال : شهادة ألا إله إلا الله ، وأن محمداً رسول الله ، وإقام الصلاة وإيتاء الزكاة . . . . فقد يقال : الايمان في حديث جبريل منحرف به المعنى الأعري لا المعنى الشرعي ، ويؤيد ذلك أن السائل في حديث جبريل كان في الظاهر كسبا يطم من الروايات أعرباً لم يجتمع قبل ذلك بالنبي صلى الله عليه وآله وسلم فلما ابتداء فقال : ما الايمان ؟ كان الظاهر أنه إنما يريد بالايمان ما يعرفه في اللغة ، فإذا كان معناه في اللغة التصديق القلبي ، فظاهر السؤال : ما الذي يطلب في الدين التصديق القلبي به ؟ . وأما في قصة عبد القيس ، فإن النبي صلى الله عليه وآله وسلم هو الذي ابتداء فأمرهم بالايمان ثم فسره لهم ، فكان المعنى الشرعي للايمان هو ما جاء في قصة عبد القيس .

فإن قيل : فإنه لم يستوعب الأعمال .

قلت : هذا السؤال مشترك ، ولا قائل أن ما ذكر فيه من الأعمال هي من الايمان دون



غيرها ، ومثل هذا في النصوص كثير من الاختصار على الأهم ، إما لعلم المخاطب بغيره ، وإما اتكالا على أنه سيعلمه عند الحاجة ، وإما لأن في الإجمال ما يدل عليه ، وكثيراً ما يقع الاختصار من بعض الرواة .

وبالجملة ، فإذا صح قول الكوثري أن أبا حنيفة لا يقول إن الأعمال ليست من الإيمان مطلقاً ، وإنما يقول إنها ليست ركناً أصلياً وإنما الركن الأصلي العقد والكلمة ، فالأمر قريب . فلندع هذا ، ولننظر فيما زعمه أن الإيمان القلبي لا يزيد ولا ينقص حتى قال ص ٦٧ : « لأن الإيمان الشرعي إنما يتحقق عند تحقق الجزم المنافي لتجوز النقيض . . . لا يتصور تفاوت أصلاً بين إيمان المؤمنين من جهة الجزم واليقين ، ويكون النقص عن مرتبة اليقين كفرّاً » . أقول : تفاوت الإيمان القلبي ثابت نقلاً ونظراً .

أما النقل فعروف ، وقد تقدمت الإشارة إلى حديث الخروج من النار . وأما النظر فإن الإنسان إذا قارن بين اعتقاده أن الثلاثة من حيث العددية أقل من الستة وبين اعتقاداته الدينية التي يجزم أنه موثق بها بان له الفرق . فإن أحب الكوثري فليحكم على نفسه وعلى جمهور الناس بعدم الإيمان ، وإن أحب فليثبت مانعاً ، وقد صرح النظر بأن اليقين يتفاوت قوة وضماً كما تراه في ( المواقف )<sup>(١)</sup> وغيرها ، وفي ( فتح الباري ) « قال الشيخ محي الدين<sup>(٢)</sup> الأظهر المختار أن التصديق يزيد وينقص بكثرة النظر ، ووضوح الأدلة ولهذا كان إيمان الصديق أقوى من إيمان غيره بحيث لا تماثيه الشبهة ، ويؤيده أن كل أحد يعلم أن ما في قلبه يتفاضل حتى أنه يكون في بعض الأحيان أعظم يقيناً وإخلاصاً وتوكلاً منه في بعضها ، وكذلك في التصديق والمعرفة بحسب ظهور البراهين وكثرتها . وقد نقل محمد بن نصر المروزي في كتابه : ( تعظيم قدر الصلاة ) عن جماعة من الأئمة نحو ذلك » .

فإن أحب الكوثري فليحكم على نفسه وعلى جمهور الناس أن أحدهم يختلف حاله في حياته ، فيكون تارة مؤمناً وتارة غير مؤمن ، وإن أحب فليثبت مانعاً .

(١) موقف ٦ مرصد ٣ مقصد ٢ .

(٢) محي الدين كأنه النووي الفقيه الشافعي شارح « صحيح مسلم » رحمه الله تعالى ، وليس المراد

به محي الدين بن عربي الحاشمي المتصرف فذاك له مجال آخر . مع هو النووي قطعاً . المؤلف .

وفي ( صحيح مسلم ) وغيره قصة أبي بن كعب رضي الله عنه في اختلاف القراءة وفيها قوله : « فسقط في نفسي من التكذيب ولا إذ كنت في الجاهلية ، فلما رأى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ما قد غشيني ضرب في صدري ، ففضت عرقاً ، وكأنا أنظر إلى الله فرقاً . » ولا يرتاب عاقل أن إيمان هذا الصحابي الجليل عند تلك الفشية دون إيمانه قبلها وبعدها . وقد عرض لعمرو بن الخطاب وغيره في قصة الحديدية ما يشبه ذلك . وفي حديث الرجل الذي قاتل مع النبي صلى الله عليه وآله وسلم أشد القتال وقال النبي صلى الله عليه وآله وسلم : هو من أهل النار : « فكاد بعض الناس يرتاب » .

ولا يرتاب عاقل أن المؤمنين يتفاوتون في التقوى تفاوتاً عظيماً ، وأعظم أسباب ذلك تفاوتهم في اليقين ، فإننا نرى أحوالهم في اتقاء الضرر الدنيوي لا يتفاوت ذلك التفاوت . بل إنك تجد من نفسك أنه قد يقوى اعتقادك فتزغب نفسك في الطاعة وعن المعصية ، وقد يضعف فتتأهون بذلك . وكذلك تجد ذلك عندما تطلع على الأدلة أو الشبهات ، فقد يقف العالم على عدة نصوص من الكتاب والسنة فيتبين له أن بعضها يصدق بعضاً ، وقد يتراءى له أنها تتناقض . وقد يرى نصوصاً في العقائد ، فيتبين له أن العقل موافق لها وقد يتراءى له أنه يخالفها . ويرى نصوصاً في الأحكام فيتبين له أنها موافقة للرأي والنظر والحكمة والقياس ، وقد يتراءى له أنها مخالفة لذلك . ويرى نصوصاً في الإخبار عن الجن والشیاطين ، والأرض والسماء ، والشمس والقمر ، وغير ذلك ، فيتبين له أنها موافقة للواقع ، وقد يتراءى له أنها مخالفة له . ويطالع السيرة فيرى فيها أموراً واضحة الدلالة على النبوة ، وقد يرى فيها ما يتراءى له منه خلاف ذلك . ويسمع من الأطباء وغيرهم ما يوافق ما جاء في الشرع ، وقد يسمع منهم ما يخالفه . ويطيع النبي صلى الله عليه وآله وسلم في بعض الأمور فينال نفع ، وقد يتفق له خلاف ذلك ، وهذا كمن يريد سفراً مع رفقة فتعزم الرفقة على الخروج يوم الجمعة قبل الصلاة فيأبى أن يخرج قبل الصلاة للنهي الشرعي عن ذلك ، <sup>(١)</sup> وسافر الرفقة فتصيبهم مصيبة

(١) قلت : لم يثبت النهي عن السفر يوم الجمعة ، بل صح من عمر رضي الله عنه أنه قال لمن سمعه يقول : لولا أن اليوم جمعة لخرجت ! قال عمر : « أخرج فإن الجمعة لا تحبس عن سفر » . راجع لهذا وغيره مما روي في النهي كتابنا « سلسلة الأحاديث الضعيفة » رقم ( ٢١٨ و ٢١٩ ) ٥ ن

كاصطدام القطار ، أو غرق الباخرة أو نحو ذلك ، وينجو هو لتأخره ، وقد يتفق خلاف هذا بأن تسلم الزفقة وتغنم ، ويخرج هو بعد الصلاة فيصيبه ضرر . وأشياء هذا كثيرة لا تكاد تمضي ساعة إلا ويقع شيء منها . ولا ريب أن اعتقاد الانسان بنبوة محمد ﷺ لا يبقى على حال واحدة مع اختلاف الأمور المذكورة ، بل يصفو تارة ، ويتكدر أخرى ، ويقوى تارة ، ويضعف أخرى ، ويزيد تارة ، وينقص أخرى .

ولا أرى عاقلاً يتصور حاله وحال الملائكة والأنبياء ويقول : إن يقينه مثل يقينهم .  
وقد حاول الكوثري أن يجيب عن هذا فقال ص ٦٧ :

« نعم ، إن إيمان الأنبياء ، وإيمان العلماء ، وإيمان العوام يتفاوت من جهة ما يحتمل الزوال منها ، وما لا يحتمله ، واحتمال الزوال أو عدم إحتماله ، فاشي . من أمر خارج ، وذلك من تفاوت طرق حصول الجزم عندهم ، لا من التفاوت في ذات الإيمان ، فالإيمان عند الأنبياء لا إحتمال لزواله منهم ، لأن حصوله عن مشاهدة ووحى قاهر ، وإيمان العلماء يحتمل الزوال بطرود بعض شبه على أدلة الإيمان عندهم ، ولو احتمالاً ضميماً ، وأما إيمان العوام فربما يزول بأيسر تشكيك . . . . . فهذا البيان اتضحت المسألة تمام الإيضاح إن شاء الله تعالى لكل من ألقى السمع وهو شهيد » .

ونوهَ عن هذا الكلام ص ١٩٣ بقوله : « تحقيق بديع . . . » !

أقول : لنا أن نلتبس من الأستاذ الكوثري أن يفكر في إعتقاده أن الثلاثة من حيث العددية أقل من الستة ، هل يمكن أن يتشكك فيه يوماً ما مع بقاء عقله ؟ فإن قال : لا ، فليستعرض الاعتقادات الدينية الضرورية للإيمان ، التي يرى أنه جازم بها حق الجزم ، هل يمكن أن يتشكك في بعضها يوماً ما ؟ فإن قال : لا ، فقد أخرج نفسه من زمرة العلماء الذين قضى في عبارته السابقة بأن إيمانهم يحتمل الزوال !  
وإن قال : يجوز ذلك .

قيل له : فتجوزك هذا ألا يدل على أن جزمك بتلك العقيدة دون جزمك بأن الثلاثة نصف الستة ؟

فإن قال : قد قلت : إن هذا الأمر خارج .

قيل له : هذا الأمر الخارج إنما حاصله قوة الدليل في حق الأنبياء ، وكونه دون ذلك في حق العلماء ، أو ليس من لازم تفاوت الأدلة في القوة تفاوت الجزم بدلولاتها عند العارف بتفاوتها ؟ فالدليل الذي يكون عندك غاية في القوة ، يكون جزمك بدلوله ، وانتفاء نقيضه أقوى من جزمك بدلول دليل دونه عندك في القوة .

فإن قال : ليس هذا بل لازم ، فإن الجزم قد يقع عن شبهة باطلة .

قلت : من جزم عن شبهة باطلة ، فإنه لا يراها شبهة ، بل يراها دليلاً قاطعاً ، وكلامنا إنما هو في العالم الذي يميز بين الأدلة .

فإن عاد وقال : تفاوت الأدلة مع الجزم بدلولاتها إنما يكون من جهة أن بعضها لا يحتمل أن تعرض شبهة تشكك فيه ، وبعضها يحتمل ذلك .

قيل له : تسمية العارض شبهة ، فيه شبه مغالطة ، فإن من جزم بشيء ، ثم عرض له ما يجزم بأنه شبهة ، فإنه لا يتغير جزمه الأول ، وإنما يتغير حيث يجوز أن العارض دليل ، فعلى هذا ، إذا كنت الآن تجوز في بعض ما تجزم به أن يعرض ما يشككك فيه ويزيل جزمك ، فعلى ذلك أنك تجوز أن يعرض مشككك فيه يحتمل أن يكون دليلاً صحيحاً ، وأن يكون شبهة ، <sup>(١)</sup> ويوضح هذا أن بعض المسائل الحسابية والهندسية اليقينية يجوز لجازمها بعد أن يحيط بها أن يعرض ما يظهر منه خلاف ما جزم به ، ولكنه يجزم الآن بأنه لو عرض ألف عارض من تلك العوارض لما تغير جزمه ، وكما يجزم بهذا في حق نفسه ، فكذلك يجزم في حق غيره بأن من عرف تلك المسألة كما عرفها ، لا يتغير جزمه ما دام عقله ، فهذا هو الذي يصح أن تحكم بأنه جازم أن العارض لا يكون إلا شبهة .

فإن قيل : فما قولك أنت ؟

قلت : أقول : إن الإيمان يتفاوت ، وإن ذلك التجوز المستبعد إذا كان صاحبه ينفر عنه ، ويشفق منه ، ويستعين بالله عز وجل فإنه لا يضره ، بل ولا يضره عروض الشبهة إذا

---

(١) كذا الأصل ، ولا تخلو العبارة من شيء . ن .

كان عند عروضها يتألم ويتأذى وتشق عليه ، ويبادر إلى طردها عن نفسه مستميداً بالله عز وجل ، وإنما يضره أن يأنس بها ، وتستقر في نفسه ، وتبيض ، وتفرخ ، حتى يصدق عليه اسم « مرتاب » ، هذا هو الذي تدل عليه النصوص ، والذي لا يسع الناس غيره و [ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ] .

ومعيار الإيمان القلبي العمل ، ولهذا كان السلف يقولون : « الإيمان قول وعمل » ، ولا يذكرون الاعتقاد ، وكانت المرجئة تقول : « الإيمان قول » . ثم منهم من يوافق أهل السنة على اشتراط الاعتقاد ، ومنهم من لا يشترطه في اسم الإيمان ، ولكن يشترطه للنجاة ، وهذا قول الكرامية . ومنهم من لا يشترطه في اسم الإيمان ، ولا في النجاة ، وهؤلاء هم الغلاة . وقال الله عز وجل : [ قالت الأعراب : آمنا قل لم تؤمنوا وقلوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم ] إلى قوله : [ إنما المؤمنون الذين آمنوا بالله ورسوله ثم لم يرتابوا وجاهدوا بأموالهم وأنفسهم في سبيل الله أولئك هم الصادقون ] . الحجرات : ١٤ - ١٥ .

وقال تعالى : [ فاتقوا الله وأصلحوا ذات بينكم ، وأطيعوا الله ورسوله إن كنتم مؤمنين ] . إنما المؤمنون الذين إذا ذكر الله وجلت قلوبهم وإذا تليت عليهم آياتنا زادتهم إيماناً وعلى ربهم يتوكلون . الذين يقيمون الصلاة وعمارزقناهم ينفقون . أولئك هم المؤمنون حقاً ] . الانفال : ١ - ٤ .

وفي ( الصحيحين ) عن أبي هريرة عن النبي ﷺ : « الإيمان بضع وستون شعبة ، والحياء شعبة من الإيمان » . وفي رواية مسلم : « أعلاها : لا إله إلا الله ، وأدناها : إماطة الأذى عن الطريق » .

وذكر الله عز وجل في سورة ( التوبة ) المنافقين ثم قال : [ وآخر من اعترفوا بذنوبهم ] إلى أن قال : [ وقل اعلموا فسيروا الله عَمَلَكُمْ ورسوله والمؤمنون ] التوبة : ١٠٢ - ١٠٥ . وفي ( الصحيحين ) من حديث أبي هريرة : « قال رسول الله ﷺ : آية المنافق ثلاث : — زاد مسلم : وإن صام وصلى وزعم أنه مسلم — إذا حدث كذب ، وإذا وعد أخلف ، وإذا أؤتمن خان » . وفيها من حديث عبد الله بن عمرو : « قال رسول الله ﷺ : أربع

عن كُن فيه كان منافقاً خالصاً ، ومن كانت فيه خصلة منهن كانت فيه خصلة من النفاق حتى يدعها : إذا أؤتمن خان ، وإذا حدث كذب ، وإذا عاهد غدر ، وإذا خاصم فجر .

وفي ( تذكرة الحفاظ ) ج ٢ ص ٥٣ : عن سفيان الثوري أنه قال : « خلاف ما بيننا وبين المرجئة ثلاث : يقولون : الإيـان قول لا عمل ، ونقول : قول وعمل ، ونقول : يزيد وينقص ، وهم يقولون : إنه لا يزيد ولا ينقص ، ونحن نقول : النفاق ، وهم يقولون : لا نفاق .

أقول : كأنهم في قولهم : « النطق بالشهادتين هو الإيـان » ، يشترطون أن يقع النطق من قائله طوعاً ولا يكذبوا أنفسهم فيه إذا خلا بعضهم إلى بعض ، ثم يقولون : إن المنافقين الذين كانوا في عهد النبي ﷺ كانوا ينطقون بتيمة ويكذبون أنفسهم إذا خاوا ، فهذا هو النفاق ، فأما من يقول طوعاً ، ولا يكذب نفسه إذا خلا ، فهو مؤمن ، وإن كان في نفسه شكاً مرتاباً ، بناء على جحدهم اشتراط الاعتقاد في الإيـان ، وأهل السنة يقولون هذا نفاق إذ شرط الإيـان عندهم الاعتقاد .

وبالجملة فلا أرى عاقلاً لقوله يقول : إن الإيـان لا يزيد ولا ينقص ، إلا على أحد أوجه :

الأول : أن يكون يخص لفظ الإيـان القلبي بالتصديق الذي لا يعتد بما دونه ، فهو بمنزلة النصاب ، فكما أن نصاب الذهب في حق الأغنياء بالذهب واحد لا يزيد ولا ينقص وإن تفاوتوا في الغنى بالذهب ، فكذلك يقول هذا : إن الإيـان الذي هو نصاب التصديق لا يزيد ولا ينقص وإن تفاوت الخلق في التصديق . أو قل : إنه بمنزلة زكاة الفطر ، وهي صاع لا يزيد ولا ينقص ، وإن كان من الناس من يعطي صاعين أو مائة أو ألفاً أو أكثر من ذلك .

الثاني : أن يكون عنده أن الإيـان قول فقط ، وهذا إن فسر القول بالشهادتين ، وقال : إنه لا يكفي للنجاة فهو قول الكرامية ، وإن فسره بهما وقال : إنه يكفي ، فهو قول غلاة المرجئة ، وإن فسره بالاعتراف اللساني بربوبية الله عز وجل ، وقال : إنه لا يكفي للنجاة ولجريان أحكام الإسلام فهو قريب من الأول ، وإن قل إنه يكفي لذلك فهو أشد من قول غلاة المرجئة .

الثالث : أن يزعم أن الايمان هو القول والاعتقاد الذي لا يقين فوقه ، ولا أرى هذا إلا قاضياً على نفسه وغالب الناس بعدم الايمان . والله المستعان .

### قول : «أنا مؤمن إن شاء الله»

جاء عن بعض السلف كراهية أن يقول الرجل : «أنا مؤمن حقاً» والأمر بأن يقول : «أنا مؤمن إن شاء الله» <sup>(١)</sup> وكذلك كانوا يقولون ، وقال البخاري في ( كتاب الايمان ) من ( صحيحه ) : « باب مخوف المؤمنين من أن يحبط عمله وهو لا يشعر . وقال إبراهيم التيمي : ما عرضت قولي على عملي إلا خشيت أن أكون مكذباً . وقال ابن أبي مُلَيْكَةَ : أدركت ثلاثين من أصحاب النبي صلى الله عليه وآله وسلم كلهم يخاف النفاق على نفسه ، ما منهم أحد يقول : إنه على إيمان جبريل وميكائيل . ويذكر عن الحسن [ البصري ] : ما خافه إلا مؤمن ، وما أمنه إلا منافق . . . » .

وفي ( فتح الباري ) أن مقالة الحسن صحيحة من طرق ، وأن في رواية الملعلي بن زيادة : سمعت الحسن يخلف في هذا المسجد بالله الذي لا إله إلا هو ما مضى مؤمن قط ولا بقي إلا وهو من النفاق مشفق ، ولا مضى منافق قط ولا بقي إلا وهو من النفاق آمن . وكان يقول : من لم يخف النفاق فهو منافق . وفي رواية هشام : سمعت الحسن يقول : والله ما مضى مؤمن ولا بقي إلا وهو يخاف النفاق ، ولا أمنه إلا منافق .

واقبس البخاري أول الترجمة من قول الله تبارك وتعالى : [ يا أيها الذين آمنوا لا تُقَدِّمُوا بَيْنَ يَدَيِ اللَّهِ وَرَسُولِهِ وَاتَّقُوا اللَّهَ إِنَّ اللَّهَ شَهِيدٌ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ عَاشِقٌ ] . يا أيها الذين آمنوا لا ترفعوا أصواتكم فوق صوت النبي ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم لبعض أن تحبط أعمالكم وأنتم لا تشعرون ] . أول ( الحجرات ) .

والمؤمن لا تحبط أعماله ، قال الله تعالى : [ ومن يعمل من الصالحات وهو مؤمن فلا يخاف ظمأ ولا هضمًا ] . طه : ١١٢ .

(١) راجع الآثار الواردة في ذلك في « كتاب الإيمان » لابن أبي شيبة الذي سبقت الإشارة إليه قريباً ، واستعن على ذلك بـ « فهرس الآثار » الذي وضعناه في آخره . ن .

وقال تعالى : [ وآخرون اعترفوا بذنوبهم خلطوا عملاً صالحاً وآخر سيئاً عسى الله أن يتوب عليهم إن الله غفور رحيم ] . التوبة : ١٠٢ .

وإنما تحبط أعمال الكافر ، قال الله تعالى : [ ومن يكفر بالإيمان فقد حبط عمله وهو في الآخرة من الخاسرين ] . المائدة : ٥ .

واقراً من آل عمران : ٢٢ ، والأنعام : ٨٨ ، والأعراف : ٧٧ ، والتوبة : ١٧ و ٦٩ ، وإبراهيم : ١٨ ، والكهف : ١٠٥ ، والفرقان : ٢٣ ، والزمر : ٦٥ ، والقتال : ٣٢ - ٣٤ .  
وقد قال تعالى : [ قالت الأعراب آمنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا أسلمنا ولما يدخل الإيمان في قلوبكم وإن تطيعوا الله ورسوله لا يلتيكم من أعمالكم شيئاً إن الله غفور رحيم ] . الحجرات : ١٤ .

فإذا كانت هذه حال هؤلاء فما الظن بمجال من قد آمن واستقر الإيمان في قلبه ؟  
فأما قوله تعالى : [ من كان يريد الحياة الدنيا وزينتها نوف إليهم أعمالهم فيها وهم فيها لا يبخسون . أولئك الذين ليس لهم في الآخرة إلا النار وهبط ما صنعوا فيها وباطل ما كانوا يعملون ] . هود : ١٥ - ١٦ .

فهي في سياق الكلام في الكفار فهي واردة فيهم ويدخل فيهم المنافقون ، والمؤمنين المخلصين في بعض أعمالهم المرثين في بعضها نصيب من الآية بالنظر إلى ما وقع فيه الرثاء دون غيره .

وأما قوله سبحانه : [ فإذا قضيتُم مناسككم فاذكروا الله كذكركم آبائكم أو أشد ذكراً ، فن الناس من يقول ربنا آتنا في الدنيا وما له في الآخرة من خلاق . ومنهم من يقول ربنا آتنا في الدنيا حسنة وفي الآخرة حسنة وقنا عذاب النار . أولئك لهم نصيب مما كسبوا والله سريع الحساب ] . البقرة : ٢٠٠ - ٢٠٢ .

فالفرق الأول هم الذين يكون جميع دعائهم وعبادتهم لطلب الدنيا فقط ولا شأن لهم بالآخرة ، وهذا إنما يكون ممن لا يؤمن بالآخرة إيماناً صادقاً ، ومن لا يؤمن بها فليس بمؤمن ، فأما المؤمن فإنه لا بد أن يهتم بالآخرة ، فالمؤمن لا يحبط عمله حتى دعاؤه لطلب حاجاته المباحة



من الدنيا ، فإنه قد لا يقضي الله عز وجل له بعض تلك الحوائج ، ولا يعرضه في الدنيا ، بل يدخر له ثواب دعائه في الآخرة ، كما ورد في أحاديث تفسير استجابة الدعاء ، وقد اتفقت الأمة فيما أعلم على أن المؤمن لا تحبط أعماله التي أخلص فيها واستمر على إخلاصه ، ومن قال من المعتزلة : إن الكبيرة تحبط الأعمال هم الذين يقولون إن ارتكاب الكبيرة يبطل الأيمان .

وروى الخطيب بسنده إلى محمد بن غيلان « حدثنا وكيع قال سمعت الثوري يقول نحن المؤمنون ، وأهل القبلة عندنا مؤمنون في المذاكية والمواريث والصلاة والإقرار ، ولنا ذنوب ، ولا ندري ما حالنا عند الله ، قال وكيع : وقال أبو حنيفة : من قال بقول سفيان هذا فهو عندنا شك ، نحن المؤمنون هنا وعند الله حقاً . قال وكيع : ونحن نقول بقول سفيان ، وقول أبي حنيفة عندنا جرأة » .

وذكر الكوثري في ( تأنيبه ) ص ٣٤ هذه الرواية ، ثم ذكر عن كتاب ابن أبي العوام بسنده إلى عبيد بن يعيث قال : « حدثنا وكيع قال كان سفيان الثوري إذا قيل له أمؤمن أنت ؟ قال : نعم ، فإذا قيل له : عند الله ؟ قال : أرجو . وكان أبو حنيفة يقول : أنا مؤمن هنا وعند الله . قال وكيع : قول سفيان أحب إلينا » .

وقال الكوثري ص ٦٧ : « لكن الإيذان الشرعي إنما يتحقق عند تحقق الجزم المنافي لتجريد النقيض فن يقول : أنا مؤمن ، ولا أدري ما حالي عند الله ، أو : أنا مؤمن إن شاء الله ، فإن كان مراده بذلك أن الحاشية مجهولة وأرجو الله أن يختم لي بخير فليس ذلك من منافاة الجزم في شيء ، وأما إن كان مراده بذلك القول أنا مؤمن هنا ولا أدري ما إذا كان ما اعتقده إيماناً هنا إيماناً عند الله فهو شك غير جازم بل جوز بتلك الإرادة أن يكون الإيذان خلاف ما يعتقده ، فهو ليس من الإيذان في شيء . لأنه ليس من اليقين على شيء ، فتبين من هذا البيان أنه لا يتصور تفاوت أصلاً بين إيمان المؤمنين من جهة الجزم ويكون النقص عن مرتبة اليقين كفراً » .

أقول : مسألة الزيادة والنقصان قد سلف النظر فيها .

فأما المسئلة الأخرى فتحريرها أن هناك ثلاث قضايا :

الأولى : اعتقادك ثبوت كل أمر من الأمور التي ترى أن اعتقاد ثبوت جميعها هو الايمان الذي لابد منه .

الثانية : اعتقادك أنك جازم بكل واحد من تلك الأمور الجزم الكافي عند الله عز وجل .

الثالثة : اعتقادك أنك وافٍ بجميع الأمور الضرورية الايمان في نفس الأمر ، من اعتقاد وقول وفعل وترك .

فن قيل له : أمؤمن أنت ؟ فقال : أرجو ، أو : إن شاء الله ، فهذا يتعلق بالقضية الثالثة كما لا يخفى ، ولا يجب تعلقه بالثانية ، فأما الأولى فبعيد عنها .

وقد دلت آيات الحجرات السابقة على أن المؤمن قد يزول إيمانه وهو لا يشعر فكيف يسوغ ذلك مع هذا أن تجزم بالقضية الثالثة فتقول : أنا عبد الله مؤمن حقاً ، اللهم إلا أن تريد بالايان معنى خاصاً كمجرد النطق بالشهادتين ، أو مجرد الاعتراف اللساني بربوبية الله عز وجل .

وتدبر آيات الحجرات ، وتأمل معاملتك للنصوص الشرعية التي تخالفها في العقائد والايان والفقهاء زاعماً أنك تحالف ظواهرها ، وأنهم النظر في ذلك ألا تخشى أن يكون في معاملتك لها ما هو تقديم بين يدي الله ورسوله ورفع لصوتك خلاف صوته وجهر له بالقول كما تجهر لمخالفيك ودون جهرك لأنتمك في الكلام والفقهاء بكثير ؟ !

وتدبر قوله تعالى : [ فَإِنْ تَنَازَعْتُمْ فِي شَيْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى اللَّهِ وَالرَّسُولِ إِنْ كُنْتُمْ تُؤْمِنُونَ بِاللَّهِ ] إلى قوله : [ وَإِذَا قِيلَ لَهُمْ : تَعَالَوْا إِلَى مَا أَنزَلَ اللَّهُ وَإِلَى الرَّسُولِ رَأَيْتُ الْمُنَافِقِينَ يَصُدُّونَ عَنْكَ صُدُودًا ] إلى قوله : [ فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنْفُسِهِمْ حُجْرًا مِمَّا قُضِيَتْ وَيَسْلَمُوا تَسْلِيمًا ] النساء . ٥٩ - ٦٥ .

وانظر أين أنت منها ، ففي هذا الاجمال كفاية ، وبه يتضح ما في عبارة الكوثري من المغالطة ، فإنها توهم أن قول القائل : أرجو ، أو : إن شاء الله ، ينافي الجزم بما في القضية الأولى ، فإن قول الكوثري في تفسير ذلك « ولا أدري ما إذا كان ما اعتقده إيماناً هنا ، إيماناً عند الله » يصدق بأن تكون الإشارة إلى الايمان بما في القضية الأولى ، كأنه قال :

لا أدري هل الايمان بنبوّة محمد إيمان عند الله ؟ وهكذا في بقية الأمور ، وقول الكوثري :  
« بل جوز بتلك الارادة أن يكون الايمان خلاف مايعتقده » كالصريح فيما ذكر  
من الايهام .

فإن قلت : إذا كان الرجل جازماً بوجود الله تعالى وربوبيته وتفردّه بالألوهية ونبوّة محمد  
وغير ذلك من أمور الايمان التي تتضمنها القضية الأولى فما الذي يشككه في القضية الثانية  
أي في أنه جازم بتلك الأمور ؟ ثم ما الذي يشككه في الثالثة أي في أنه عند الله تعالى  
مؤمن حقاً ؟

قلت : قد سر مايكفي لو تدبرته ، وأزيدة إيضاحاً :

تقدم في المسألة السابقة أن الجزم يتفاوت ، فإذا ثبت ذلك ولم يكن عندك برهان  
واضح على أن القدر الذي عندك منه كاف عند الله تعالى ، فمن أين يتيأ لك أن تجزم بذلك ؟  
وهب أن الجزم الأول لايتفاوت فمن أين لك أن تجزم بأن جزمك مساو لجزم جهيل ومحمد  
عليها السلام ؟ فإن منتك نفسك ذلك فانظر إن كنت من أتباع المتكلمين في النصوص  
المصرحة بأن الله تعالى في السماء فوق سمواته على عرشه ، والنصوص الدالة على أنه سبحانه يتزل كل  
ليلة إلى سماء الدنيا ، وأنه يحيى يوم القيامة ، وغير ذلك مما خالفت فيه السلفين ، ثم تأمل في  
جزمك بأن محمداً رسول الله صادق في كل ما أخبر به عن الله واستحضر ما تقدم عن أئمتك في  
مسألة الجهة وفي الباب الثالث : فإن زعمت أنك جازم ، فوازن بين ذياك الجزم وبين جزمك بأن  
الثلاثة أقل من الستة .

وانظر إن كنت فقيهاً في الأحاديث التي اشهر أن إمامك يخالفها ، وتفكر فيما تعاملها به ،  
وانظر هل تقع منك تلك المعاملة وأنت جازم بأن محمداً رسول الله صادق في كل ما أخبر به  
عن الله ، وأنت محكم له فيما وقع فيه الاختلاف ، مسلم لحكمه تسليماً لا تجدد في نفسك  
حرجاً مما قضى ؟

وانظر ، وانظر ، وأعم ذلك أن تنظر في عملك أعمل من يوقن بأن محمداً رسول الله

صادق في كل ما أخبر به من التكليف والحساب والجزاء والجنة والنار ؟ وهل عملك مسامحاً  
أو مقارباً لعمل النبي صلى الله عليه وآله وسلم وأفاضل أصحابه وخيار التابعين ؟

وأما القضية الثالثة : فإنك إن تدبرت وجدت شأنها أوضح فإن الأمة اختلفت في أمور  
الايان ، فمن الناس من يشترط الجزم بشيئ من بعض ما تنفيه أنت أو ينفي بعض ما تثبته ، أو يحد  
منها ما لا تعدده .

ومن أهل السنة من يشترط المحافظة على الصلوات المكتوبة ، والمعتلة والخوارج يشترطون  
المحافظة على الفرائض والسلامة من الكبائر ، وليس جزمك بخطأ هؤلاء في جميع ما يخالفونك  
فيه كجزمك بأن الثلاثة أقل من الستة ، أفلا تحشى أن يكون من أقوالهم ما هو حق في نفس  
الأمر ، وتكون أنت مقصراً تقصيراً لا تعذر فيه ؟ !

وقد اختلف الفقهاء في كثير من أحكام الصلاة فلعل كثيراً من صلواتك يقول بعض  
مخالفيك أنها باطلة ، فلعلك غير معذور في مخالفته فيكون حكمك حكم من ترك تلك  
الصلوات . ولعل فيما تسامح نفسك بتركه ما يكون فريضة في نفس الأمر ، وفيما تسامح  
نفسك بفعله ما يكون كبرية في نفس الأمر ، ولعلك لا تستحق عذر الجاهل أو المخطئ .

وأشد من ذلك أن رأس أمور الايمان شهادة ألا إله إلا الله ، فهل حققت معنى الألوهية ؟  
أفلا تحشى أن يكون في اعتقاداتك وأعمالك ما هو تأليه وعبادة لغير الله عز وجل ، وقد قال  
تعالى : [ وما يؤمن أكثرهم بالله إلا وهم مشركون ] . يوسف - ١٠٦ وقال سبحانه :  
[ اتخذوا أهبأهم ورهبأهم أربأاً من دون الله ] . التوبة - ٣١ .

وفي الحديث : « اتقوا الشرك فإنه أخفى من دبيب النمل » ، ذكرت طرقه في كتاب  
( العبادة ) وأوضحت أنه على ظاهره . وبسط هذا المطلب في ذاك الكتاب .

وبالجملة فمن تدبر علم أنه لا يمكنه أن يجزم غير مجازف أنه عند الله مؤمن حقاً إلا أن يريد  
يقوله « مؤمن » معنى ناطق بالشهادتين وإن لم يعرف معناهما تحقيقاً ، ولا التزم مقتضاهما تفصيلاً ،  
بل قد يكون مصراً على بعض ما ينافيها ، ولا حول ولا قوة إلا بالله .

## الخاتمة

فيا جاء في ذم التفريق وأنه لا تزال طائفة قائمة على الحق  
وما يجب على أهل العلم في هذا العصر

قال الله تبارك وتعالى : [ شرع لكم من الدين ما وصى به نوحاً والذي أوحينا إليك  
وما وصينا به إبراهيم وموسى وعيسى أن أقيموا الدين ولا تفرقوا فيه كبر على المشركين  
ما تدعوهم إليه الله يحتي إليه من يشاء ويهدي إليه من ينيب . وما تفرقوا إلا من بعد ما جاءهم  
العلم بغياً بينهم ] . الشورى — ١٣ — ١٤ .

وقال عز وجل : [ يا أيها الذين آمنوا إن تطيعوا فريقاً من الذين أوتوا الكتاب يردوكم  
بعد إيمانكم كافرين . وكيف تكفرون وأنتم تتلى عليكم آيات الله وفيكم رسوله  
ومن يعصم بالله فقد هُدي إلى صراط مستقيم . يا أيها الذين آمنوا اتقوا الله حق تقاته  
ولا تموتن إلا وأنتم مسلمون . واعتصموا بحبل الله جميعاً ولا تفرقوا ] إلى أن قال :  
[ ولا تكونوا كالذين تفرقوا واختلفوا ] من <sup>(١)</sup> بعد ما جاءهم البينات وأولئك لهم عذاب  
عظيم ] . آل عمران — ١٠٠ — ١٠٥ .

وقال تعالى : [ وأن هذا صراطي مستقيماً فاتبعوه ولا تتبعوا السبلَ فتفرقَ بكم عن  
سبيله ذلكم وصاكم به لعلكم تتقون ] . الأنعام — ١٥٣ .  
وقال سبحانه : [ إن الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً لست منهم في شيء ]  
الأنعام — ١٥٩ .

وقال تعالى : [ فأقم وجهك للدين حنيفاً فطرة الله التي فطر الناس عليها لا تبديل لخلق الله  
ذلك الدين القيم ولكن أكثر الناس لا يعلمون . منيبين إليه واتقوه وأقيموا الصلاة  
ولا تكونوا من المشركين . من الذين فرقوا دينهم وكانوا شيعاً كل حزب بما لديهم فرحون ]  
الروم — ٣٠ — ٣٢ .

(١) سقطت من الأصل . ن .

وقال سبحانه : [ ولو شاء ربك لجعل الناس أمة واحدة ولا يزالون . مختلفين إلا من رَحِمَ ربُّك ولذلك خلقهم وتمت كلمة ربك لأنَّ ملائكة جهم من الجنة والناس أجمعين ] .  
هود : ١١٨ - ١١٩ .

إن قيل : التفرق والاختلاف يصدق بما إذا ثبت بعضهم على الحق ومخرج بعضهم عنه ،  
والآيات تقتضي ذم الفريقين .

قلت : كلاً ، فإن الآيات نفسها تحض على إقامة الدين ، والثبات عليه ، والاعتصام به ،  
واتباع السراط ، بل هذا هو المقصود منها ، فالثابت على السراط لم يحدث شيئاً ، ولم يقع  
بفعله تفرق ولا اختلاف ، وإنما يحدث ذلك بمخروج من يخرج عن السراط ، وهو منهي عن  
ذلك ، فعليه التبعة .

فإن قيل : المكلف مأمور بالاستقامة على السراط ، ولا يمكنه الاستقامة عليه حتى  
يعرفه ، وإنما يعرفه بالبحث والنظر والتدبر ، وحجج الحق كما سلف في المقدمة غير مكشوفة  
فالباحث معرض للخطأ ، بل من تدبر الحجج علم أنه يستحيل في العادة أن لا يختلف الناظرين  
فيها ، فما الجامع بين الأمر باتباع الحجج وهو يؤدي إلى الاختلاف ، وبين الزجر عن  
الاختلاف ، وقد قال الله تبارك وتعالى : [ لا يكلف الله نفساً إلا وسعها ] وقال سبحانه :  
[ فاتقوا الله ما استطعتم ] .

أقول : وأسأل الله تبارك وتعالى التوفيق : قولي : إن حجج الحق غير مكشوفة ، إنما  
معناه كما سلف أنها بحيث يحتاج في إدراكها إلى عناء ومشقة ، ويمكن من له هوى في خلافها  
أن يغالط نفسه وغيره بحيث يتييسر له زعم أنه إن لم يكن هو الحق فهو معذور ، واتباع  
الحجج لا يؤدي إلى اختلاف ، وإنما المؤدي إليه اتباع الشبهات ، وإنما الشأن في أمرين :  
الأول : تمييز الحجج من الشبهات .

الثاني : معرفة الاختلاف المنهي عنه .

وجماع هذا في أمر واحد هو معرفة السراط المستقيم ، وقد بينه الله تعالى بقوله : [ صراط  
الذين أنعمت عليهم غير المغضوب عليهم ولا الضالين ] . وقد علمنا أن المنعم عليهم قطعاً من

هذه الأمة هم النبي ﷺ وأصحابه . وقد قال الله عز وجل : [ قل هذه سبيلي أدعو إلى الله على بصيرة أنا ومن اتبعني ] . يوسف : ١٠٨ . وقال تعالى : [ ومن يُشاقق الرسول [ من ] ما بعد ما تبين له الهدى ويتبع غيرَ سبيلِ المؤمنين نولِه ما تولى ونُصِّلِه جهنم وساءت مصيراً ] . النساء : ١١٥ .

فالسراط المستقيم هو ما كان عليه محمد ﷺ وأصحابه ، وقد تقدم بيان جوامعه في الباب الأول ، وأول الباب الرابع . فما اتضح من المأخذين السلفيين بحسب النظر الذي كان متيسراً للصحابة وخيار التابعين ، فهو من السراط المستقيم ، وما خفي أو تردد فيه النظر فالسراط المستقيم هو السكوت عنه ، قال الله تعالى لرسوله : [ ولا تقف ما ليس لك به علم ] . الاسراء : ٣٦ .

وقال تعالى : [ قل ما أسألكم عليه أجراً وما أنا من المتكلفين ] ص : ٨٦ . وفي ( الصحيحين ) من حديث جندب بن عبد الله عن النبي ﷺ قال : « اقرأوا القرآن ما ائتلفت عليه قلوبكم ، فإذا اختلفتم فقوموا عنه » .

فإن كان من الأحكام العملية والقضية واقعة ساغ الاجتهاد فيه على الطريق التي كان يجري عليها في أمثال ذلك الصحابة وأئمة التابعين .

فن لزم هذه السبيل فهو الثابت على سبيل الحق والصراط المستقيم ، ومن لزم ذلك في المقاصد ، وخاض في النظر والرأي المتعمق فيه ، لتأبيد الحق وكشف الشبهات ، وقد تحققت الحاجة إلى ذلك ، فلا يقضى عليه بالخروج عن السراط ما لم يتبين خروجه عنه في المقاصد فتاحقه تبعه ذلك بحسب مقدار خروجه .

هذا والاختلاف المنهي عنه من لازمه كما بينته الآيات التحزب وأن يكونوا شيعاً ، وسبيل الحق بينة ، والدين محفوظ قد تكفل الله تعالى بحفظه ، وبأن لا تزال طائفة من الأمة قائمة عليه ، فإن أخطأ عالم لم يلبث أن يجد من ينهيه على خطائه ، فإن لم يتفق له ذلك ، فالذي يوافقه أو يتابعه لابد أن يجد من ينهيه ، فلا يمكن أن يستولي الخطأ على فرقة من الناس

(١) سقطت من الأصل . ن .

يثبتون عليه ويتوارثونه إلا باتباعهم الهوى ، ولهذا نجد علماء كل مذهب يرمون علماء المذاهب الأخرى بالتعصب واتباع الهوى ، وأكثرهم صادقون في الجملة ، ولكن الرامي يغفل عن نفسه ، وكما جاء في الأثر <sup>(١)</sup> « يرى القذاة في عين أخيه . وينسى الجذع في عينه » .

وعلى كل حال فإن الأمة قد اتبعت سنتن من قبلها كما تواترت بذلك الأخبار عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم ، ومن ذلك بل من أعظمه بل أعظمه أنها فرقت دينها وكانت شيعاً ، وقد تواترت الأخبار أيضاً بأنه لا تزال طائفة قائمة على الحق ، فعلى أهل العلم أن يبدأ كل منهم بنفسه في تثبيتها على السراط ، وإفرادها عن اتباع الهوى ، ثم يبحث عن إخوانه ، ويتعاون معهم على الرجوع بالمسلمين إلى سبيل الله ، ونبذ الأهواء التي فرقوا لأجلها دينهم وكانوا شيعاً .

ويتلخص العمل في ثلاثة مطالب :

الأول : العقائد ، وقد علمت أن هناك معدناً لحجج الحق وهو المأخذان السلفيان ، ومعدناً للشبه ، وهو المأخذان الخلفيان ، فطريق الحق في ذلك واضح .

المطلب الثاني : البدع العملية ، والأمري في هذا قريب لولا غلبة الهوى ، فإن عامة تلك البدع لا يقول أحد من أهل العلم والمعرفة أنها من أركان الإسلام ولا من واجباته ولا من مندوباته ، بل غالبهم يجزمون بأنها بدع وضلالات ، وصرح قوم منهم بأن منها ما هو شرك وعبادة لغير الله عز وجل ، وقد شرحت ذلك في كتاب ( العبادة ) ، وبحسبك هنا أن تستحضر أن من يزعم من المنتسبين إلى العلم أنه لا يرى ببعضها بأساً ، أو زاد على ذلك أنه

---

(١) الذي يؤثر من المسيح عيسى بن مريم صلى الله عليه وسلم ومعناه في القرآن ( أنأمرون الناس بالبر وتنسون أنفسكم [ وأنتم تظنون الكتاب ] أفلا تفلحون ) وقوله تعالى : ( يا أيها الذين آمنوا لم تقولون مالا تفعلون كبر مقتاً عند الله أن تقولوا مالا تفعلون ) . م ع .

قلت : بل هو حديث مرفوع صحيح الإسناد ، أخرجه ابن حبان في « صحيحه » ( ١٨٤٨ - موارد ) وغيره ، وهو مخرج في « سلسلة الأحاديث الصحيحة » رقم ( ٣٣ ) ، ولا أدري كيف خفي ذلك على الشيعين ، ولا سيما فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق فإنه هو الذي قام على نشر كتاب « موارد الظلمة » إلى زوائد ابن حبان ، وعلى تحقيقه أيضاً ، فلم لم يتذكر الحديث عند كتابته هذا التعليق . -



يرجى منها النفع ، فإنه مع مخالفته لمن هو أعلم منه يعترف بأن في الأعمال المشروعة اتفاقاً ما هو أعظم أجراً وأكبر فضلاً بدرجات لا تحصى ، وقد قال الله تعالى : [ فاتقوا الله ما استطعتم ] ، وفي ( الصحيحين ) عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم « الحلال بين ، والحرام بين ، وبينهما مشبهات ، لا يعلمن كثير من الناس ، فمن اتقى الشبهات ، فقد استبرأ لدينه وعرضه ، ومن وقع في الشبهات وقع في الحرام ، كالراعي يرعى حول الحمى يوشك أن يقع فيه » وفي حديث آخر « دع ما يريبك إلى ما لا يريبك » . وفي حديث آخر : « إنه لا يبلغ العبد أن يكون من المتقين حتى يدع ما لا بأس به حذراً لما به بأس » .

والنظر الواضح يكشف هذا ، فإنك لو كنت مريضاً ، فاتفق الأطباء على أشياء أنها نافعة لك ، واختلفوا في شيء . فقال بعضهم : إنه سم قاتل ، وقال بعضهم : لا نراه سمّاً ولكنه ضار ، وقال بعضهم : لا يثبت لنا أنه ضار ، وقال بعض هؤلاء : بل لعله لا يخلو من نفع . أفلا يقضي عليك العقل إن كنت عاقلاً بأن تجتنب ذلك الشيء ؟

أوليس من يأمرك ويلح عليك أن تصرف وقتك في تناول ذلك الشيء . تاركاً ما اتفقوا على نفعه بحقيق أن تعده ألدّ أعدائك ؟ وتدبر في نفسك أيصح من عاقل محب الإيمان خائف من الشرك أن يستحضر هذا المعنى ثم يصصر على تلك البدع التي يخاف أن تكون شركاً ؟ أوليس من يصصر إنما يشهد على نفسه بأنه لا يبالي إذا وافق هواه أن يكون شركاً ؟

المطلب الثالث : الفقهيات ، والاختلاف فيها إذا كان سببه غير الهوى أمره قريب ، لأنه كما مرت الإشارة إليه لا يؤدي إلى أن يصير المسلمون فرقاً متنازعة وشيعاً متنابهة ، ولا إلى إثارة الهوى على الهدى ، وتقديم أقوال الأشياخ على حجج الله عز وجل ، والالتجاء إلى تحريف معاني النصوص ، وإذا كان المسلمون قد وقعوا في ذلك فإنما أوقعهم الهوى ، فلا مخلص لهم منه إلا أن يستيقظ أهل العلم لأنفسهم فيناتشروها الحساب ، ويكبحوها عن الغي ويتساموا ما استقر

— وقد ختمه بقوله :

« وآخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين ، وصلى الله على نبيه محمد ، وآله وصحبه ، ومائمه الأنبياء والمرسلين .

فرغت من قراءته صباح يوم الثلاثاء ٢٢ ذي الحجة سنة ١٣٧٠ كتبه محمد عبد الرزاق حمزة هـ .

في أذهانهم من اختلاف المذاهب ، وليحسبوا مذهباً واحداً يختلف علماؤه ، وأن على العالم في زماننا النظر في تلك الأقوال وحججها وبيئاتها ، واختيار الأرجح منها ، وقد نص جماعة من علماء المذاهب أن العالم المقلد إذا ظهر له رجحان الدليل المخالف لإمامه لم يجوز له تقليد إمامه في تلك القضية ، بل يأخذ بالحق لأنه إنما رخص له في التقليد ، عند ظن الرجحان ، إذ الفرض على كل أحد طاعة الله وطاعة رسوله ، ولا حاجة في هذا إلى اجتماع شروط الاجتهاد ، فإنه لا يتحقق رجحان خلاف قول إمامك إلا في حكم مختلف فيه ، فيتراجع عندك قول مجتهد آخر ، وحينئذ تأخذ بقول هذا الآخر متبعاً للدليل الراجح من جهة ، ومقلداً في تلك القضية لذلك المجتهد الآخر من جهة ، والفقهاء يجيزون تقليد المقلد غير إمامه في بعض الفروع لمجرد احتياجه ، فكيف لا يجوز بل يجب أن يقلده فيما ظهر أن قوله أولى بأن يكون هو الحق في دين الله ؟ وقضية التلفيق إنما شددوا فيها إذا كانت لمجرد التشبي وتبعية الرخص ، فأما إذا اتفقت لمن يتجرى الحق وإن خاف هواه فأمرها حين ، فقد كان العامة في عهد السلف تعرض لأحدهم المسئلة في الوضوء فيسأل عنها عالماً فيفتيه فيأخذ بفتواه ، ثم تعرض له مسألة أخرى في الوضوء أيضاً أو الصلاة فيسأل عالماً آخر فيفتيه فيأخذ بفتواه ، وهكذا ، ومن تدبر علم أن هذا تعرض للتلفيق ، ومع ذلك لم ينكره أحد من السلف فذلك إجماع منهم على أن مثل ذلك لا محذور فيه ، إذ كان غير مقصود ، ولم ينشأ عن التشبي وتبعية الرخص .

فالعالم الذي يستطيع أن يروض نفسه على هذا هو الذي يستحق أن يهديه الله عز وجل ، ويسوغ له أن يثق بما تبين له ، ويسوغ للعامة أن يثقوا بفتواه ، نعم قد غلب اتبعاع الهوى وضعف الإيمان في هذا الزمان ، فإذا احتيط لذلك بأن يرتب جماعة من أعيان العلماء للنظر في القضايا والفتاوى فينظروا فيها مجتمعين ! ثم يفتوا بما يتفقون عليه أو أكثرهم لكان في هذا خير كثير وصلاح كبير إن شاء الله تعالى .

فتلخص مما تقدم أن من اعتمد في العقائد المأخذين السلفيين ووقف معها ، واتقى البدع ، وجرى في اختلاف الفقهاء على أنها مذهب واحد يختلف علماؤه فتحرى الأرجح ، وكان مع ذلك محافظاً على الفرائض ، مجتنباً للكبائر ، فإن عثر استقال ربه وتاب وأتاب ، فهو من الطائفة

التي أخبر النبي صلى الله عليه وآله وسلم أنها لا تزال قائمة على الحق، فليتعرف إخوانه، وليتعاصد معهم على الدعوة إلى الحق، والرجوع بالمسلمين إلى سواء السراط. فأما من أبى إلا الجحود على أقوال آبائه وأشياخه والانتصار لها، فيوشك أن يدخل في قول الله تبارك وتعالى: [ اتخذوا أجبارهم ورهبانهم أرباباً من دون الله ]. التوبة: ٣١، وقوله تعالى: [ أفأريت من اتخذ إلهه هواه وأضله الله على علم وختم على سمعه وقلبه وجعل على بصره غشاوة فن يهديه من بعد الله ]. الجاثية: ٢٣.

اللهم يا مقلب القلوب ثبت قلوبنا على دينك واهدنا لما اختلف فيه من الحق بإذنك، [ ربنا لا تؤاخذنا إن نسينا أو أخطأنا ربنا ولا تحمل علينا إصراً كما حملته على الذين من قبلنا ربنا ولا تحمّلنا مالا طاقة لنا به وأعف عنا واغفر لنا وارحمنا أنت مولانا فانصرنا على القوم الكافرين ].



بسم الله الرحمن الرحيم

## تذييل لكتاب ( القائد الى نصحيح العقائد )

بقلم : فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة

فرغت من قراءة كتاب ( القائد إلى تصحيح العقائد ) للعلامة المحقق :

الشيخ عبد الرحمن بن يحيى المهدي العتبي

فإذا هو كتاب من أجود ما كتب في بابه في مناقشة المتكلمين والمتفلسفة الذين انحرفوا بتطرفهم وتعمقهم في النظر والأقيسة والمباحث ، حتى خرجوا عن صراط الله المستقيم الذي سار عليه الذين أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين من إثبات صفات الكمال لله تعالى من علوه سبحانه وتعالى على خلقه علواً حقيقياً يشار إليه في السماء عند الدعاء إشارة حقيقية ، وأن القرآن كلامه حقاً حروفه ومعانيه كيفاً قرئ . أو كتب ، وأن الإيمان يزيد وينقص حقيقة ، يزيد بالطاعات ، وينقص بالمعاصي ، وأن الأعمال جزء من الإيمان ، لا يتحقق الإيمان إلا بالتصديق والقول والعمل .

حقق العلامة المؤلف هذه المطالب بالأدلة الفطرية والنقلية من الكتاب والسنة على طريقة السلف الصالح من الصحابة وأكابر التابعين وناقش من خالف ذلك من الفلاسفة كابن سينا ورواساء علم الكلام كالرازي والغزالي والعضد والسعد فأثبت بذلك ماقرره شيخ الإسلام ابن تيمية في كتبه المحققة الشافية الكافية بأوضح حجة وأقوى برهان - أن طريقة السلف

في الإيمان بصفات الله تعالى أعلم وأحكم وأسلم ، وأن طريقة الخلف من فلاسفة ومتكلمين  
أجهل وأظلم وأودى وأهلك .

قرأت الكتاب فأعجبت به أيما إعجاب ، لصبر العلامة على معاناة مطاردة نظريات  
المتكلمين خصوصاً من جاء منهم بعد من ناقشهم شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه الإمام  
ابن القيم كالعسد والسعد ، ثم رده عليهم بالأسلوب الفطري والنقول الشرعية التي يؤمن بها  
كل من لم تفسد عقلته بخيالات الفلاسفة والمتكلمين ، فسدّ بذلك فراغاً كان على كل سني  
سلفي سده بعد شيعي الإسلام ابن تيمية وابن القيم رحمهما الله تعالى ، وأدى عنا ديناً كنا  
مطالبين بقضائه ، فجزاه الله عن الإسلام والمسلمين خير الجزاء ، وحشرنا وإياه في زمرة الذين  
أنعم الله عليهم من النبيين والصديقين والشهداء والصالحين وحسن أولئك رفيقاً . آمين .

وبقيت بعد ذلك لمن يتلي بمطالعته في كتب العصر وما تحوي من نظريات علمية وتجارب  
صناعية مسائل يظن تعارضها مع ما جاءت به أنبياء الله ورسله ، فيغتربها ضعفاء العقول ،  
ويفتتن بها سفهاء الأعلام ، وسأذكر شيئاً منها على سبيل المثال ، وأشير إلى المخرج لمن هداه  
الله تعالى ووفقه الإيمان بما جاءت به أنبياءه ورسله ، والله الهادي إلى صراط المستقيم ، مهدداً  
لذلك بتمهيد وجيز .

( تمهيد ) :

أرسل الله رسوله مبشرين ومنذرين ، وأنزل كتبه هداية للمتقين بأصول سعادة  
الدنيا والآخرة للبشر أجمع ، فقررت أصول الإيمان بالله ورسله والملائكة واليوم الآخر وقدر  
الله في خلقه ، وشرحت أركان العمل الصالح في معاملة الله تعالى ومعاملة خلقه من عبادات  
وعاملات وتشريع مدني وجنائي ، وبيّنت نتائج السير على هذا الصراط المستقيم في الدنيا  
والآخرة وعواقب الانحراف عنه وعقوباته دنياً وأخرى ، وسعادة من سار عليه ، وشقاء من  
انحرف وحاد عنه .

أما علوم المعاش ، رفاهة الحياة الدنيا وملاذاتها من صناعة وزراعة وطب وهندسة

وكيميا وطبيعة وفلك فلم تمن بها شرحاً وتحصيلاً وبحثاً وتنقياً ، بل تركت ذلك لجهود العقل البشري وتجارب الناس وهمم الباحثين ، لأن ذلك يتطور بتطور حال الناس ويظهر بظواهر تناسب عصورهم وتفكيرهم وجهودهم العقلية والاجتماعية ، وهو قابل للأخذ والرد والتمحيص والتحوير والاستبدال ، وإصلاحه ممكن بالعقل ويتطور الزمان ومناسبة المكان .  
فإن عرضت الشرائع لشيء من ذلك فعلى سبيل المثال وذكر نعمة الله تعالى في خلقه ورحمته بهم بأرضه وسماؤه ورياحه وسجبه وأمطاره ، ولا يضيرها في ضرب هذه الأمثال أن تقرها لعقول الناس وتفكير العقلاء .  
( هذا تمهيد أول ) .

( الثاني ) يظهر المتأمل في مخلوقات الله تعالى أن لكل حادث منها أسباباً مادية يتلمسها الباحثون ويقفون على كثير منها ظناً وتحميناً ، أو قطعاً و يقيناً ، وأن لهذه الحوادث أسباباً غيبية وعللاً روحية أشارت إليها الديانات ولوحت إليها كتب السماء . وسيأتي في شيء من الأمثلة الآتية توضيح لذلك .

وجلّ هم الباحثين في العلوم العصرية والتجارب المعيشية التعرف إلى الأسباب المادية ، وربطها بمسبباتها وما يقوي ذلك أو يضعفه .

وأما رسل الله الكرام فقطع نظرهم وجل توجيههم إلى الأسباب الغيبية والتدبير الإلهي للأسباب والمسببات والراسخون في العلم من يؤمنون بما جاءت به الأنبياء ويتفهمون بما أثبتته التجارب وبحوث الباحثين ، جامعين بين الإيمان والانتفاع بشمرات العقول ونتائج الأنبحاث الصحيحة ، والأمثلة الآتية توضيح وتفريع للتمهيد السابقين ، وإزالة شبهة تعارض الدين والمباحث العصرية .

( ١ ) مسألة خلق آدم أبي البشر من تراب أثبتتها شرائع الله في التوراة والأنجيل والقرآن بما لا يحتمل الشك أو الجدل .

وبحث باحثون على رأسهم دارون الإنكليزي أن الحياة متسلسل بعضها من بعض من الأدنى إلى الأعلى ، وأن البشر تسلسلوا من سلسلة حيوانية أدنى منهم وأرقى من القرود ،

والمسألة نظرية تخمينية لاتزال في بوتقة البحث والتمحيص ، لم تصعد سلماً من سلام القطع والملاحظة ، فلندع باحثيها في شغلهم بها ويسلم لنا الدين بلامعارض ولا منازع . والعجب من قوم منافقتهم هذه الفكرة التخمينية فأخذوا يؤولون نصوص الكتاب العزيز ليخضعوه إليها . ونبرأ إلى الله تعالى من ذلك .

( ٢ ) مسألة النيل والفرات جاء في حديث ( الصحيحين ) أنها ينبعان من أصل شجرة المنتهى فوق السماء السابعة ، والمعروف عند الناس اليوم أن النيل يخرج من بلاد الحبشة أمطارها ويجرياتها إلى السودان إلى مصر — والفرات من جبال أرمينيا إلى العراق .

فذهب قوم كابن حزم الظاهري إلى حل المسألة باشتراك الاسمين أي أن في الجنة نهرين اسمها النيل والفرات ، ينبعان من أصل سدرة المنتهى ، وأنها غير النيل والفرات اللذين في الدنيا ، [ وأنها ] وإن اشتركا معها في الأسم فالمسميان متغايران .

وذهب الآخرون كالنووي وغيره إلى المجاز والتشبيه ، وأن النيل والفرات يشبهان أنهار الجنة في النماء والهركة والعذوبة .

وعندي أنه لا بأس بحل المسألة بتطبيق التمهيد الثاني المتقدم آنفاً وأن ما جاء في الحديث في نبع النيل والفرات من أصل سدرة المنتهى نظر إلى السبب القبيح الروحاني ، وأن نبعها مما هو معروف لدى الناس الآن هو السبب الحسي المادي .

فإن أعجبك التوجيه ، وإلا فأنت في حل منه ، وإنما هو جهد المقل ، ومحاولة الجمع بين الإيمان المعقول ، والمعقول الذي لا يشوش الإيمان .

( ٣ ) مسألة الخسوف والكسوف — ثبت لدى علماء الفلك وأقره المحققون من علماء الدين كالغزالي والرازي وشيخي الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم أن خسوف القمر لا احتجاب نور الشمس عنه بظل الأرض ، وكسوف الشمس لا احتجاب نورها عنا بتوسط جرم القمر .

وجاء في حديث أبي داود أن كسوف الشمس لتجلي الله تعالى لها ، وأن الله تعالى إذا تجلى لشيء خضع له .<sup>(١)</sup>

فتجراً الغزالي بسبب أنه - كما شهد على نفسه - مرجى البضاعة في الحديث فتجراً بالقرول برد الحديث ، وغلطه الشيخ ابن تيمية فقوى الحديث واعتمده .<sup>(١)</sup>

وحل المسألة عندي مستفيداً من كلام شيخ الإسلام ابن تيمية وتلميذه ابن القيم ومجالسة بعض محققي علماء الهند أن الحديث جاء على طريقة الأنبياء من النظر إلى الملائكة في الأسباب والمسببات وإلى الأسباب التي وراء الأسباب الظاهرة المعروفة ، وحينئذ فتفكير الباحثين في أسباب الكسوف والخسوف صحيح ، والحديث على طريقة الأنبياء صحيح ، والعامل من آمن بها جميعاً .

( ٤ ) مسألة كروية الأرض ودورانها حول نفسها وحول الشمس . تقطع العلوم الحديثة من فلك وجغرافيا بهذه المسألة قطعاً لاشك فيه عندهم في الكروية وظناً يقرب من اليقين ، مع الإطباق والتطبيق عليه في مسألة الحركة . وظواهر النصوص تخالف ذلك بادي الرأي .

( ١ ) قلت : هذا قطعة من خطبته صلى الله عليه وسلم في صلاة الكسوف ، والخطبة متواترة عنه صلى الله عليه وسلم رواها عنه نحو عشرين صحابياً ، وأكثرهم له عنه أكثر من طريق واحدة ، ولم ترد هذه القطعة إلا من حديث قبيصة بن مخارق أو الثمان بن بشير من رواية أبي قلابة عنه ، وهذا إسناد أعلاه المحققون من علماء الحديث بالانقطاع ، مثل ابن أبي حاتم والبيهقي وغيرهما ، زد على ذلك أن في إسناده ومثله اضطراباً كبيراً ، لا مجال لبيانه هنا ، وعمله في رسالتي المولفة في « صفة صلاة الكسوف » ، وما رأى صلى الله عليه وسلم فيها من الآيات ، رقم ( ١٦ ) .

وأيضاً فالتجلي المذكور لم يرد إلا في بعض الطرق عن أبي قلابة ، فإذا ضممنا إلى ذلك عدم ورودها في أحاديث سائر الصحابة العشرين ، فلا ريب بعد ذلك أنه ضعيف منكر للتفرد والمخالفة لرواية التواتر ، وبأقل من ذلك تثبت النكارة ، وتقوية ابن تيمية إنما هو باعتبار ظاهر الرواية عن أبي قلابة عن الصحابي ، ولم ينتبه للانقطاع الذي بينهما ولا الاضطراب الذي ألحنا إليه .

ثم إن هذه القطعة ليست عند أبي داود ، وإنما هي عند النسائي ، وعند أبي داود أصل الحديث ، فانقضى التنبه . ن



وعندي أن هذه المسألة لا حاجة لها في الدين ، وإنما ذكر الله الأرض وسكونها وعدم  
تحيدانها ، والشمس والقمر وجريانها دائبين لتزداد إيماناً برحمته بنا وخلق ما في السموات  
والأرض جميعاً لمنافعنا فالشمعة سابعة ، ورحمة الله شاملة لنا ، دارت الأرض أم سكنت .

والمؤمن يزداد إيماناً بما ذكرنا الله من نعمه علينا وتكرار آلائه علينا .

( ٥ ) مسألة تنفتس جهنم نفسين في الشتاء يكون منه شدة البرد ، وفي الصيف يكون  
منه شدة الحر ، [ كما ] جاء في الحديث الصحيح .

والمسألة نفس لأمر غيبي لا نعرفه فلنؤمن به وبنفسه ، والكيفية عند الله تعالى .

( ٦ ) جاء في بعض الآثار <sup>(١)</sup> أن الله بيتاً معموراً فوق السماء السابعة يوازي بيته العتيق  
بمكة المكرمة ، والمسألة كسابقتها غيب في غيب والإيمان واجب ، والشك بدعة ،  
والكيف مجهول .

( ٧ ) جاء في الحديث أن الله خلق آدم طوله ستون ذراعاً ، فما زال الخلق أي من بني  
يتناقص حتى صاروا إلى ما هم عليه الآن . استشكله ابن خلدون ، ونقل إشكاله الحافظ  
ابن حجر في ( فتح الباري ) بأن ديار ثمود في الحجر لا تريد أبوابها عن أبواب ديارنا وهم من  
القدم على ما يظهر أن يكونوا في نصف الطريق بيننا وبين آدم فكان على هذا يجب أن تطول  
أبدانهم عنا بنحو ثلاثين ذراعاً ، ولعل أهل الحفريات عثروا على عظام وجماجم قديمة جداً  
ولا يزيد طولها عن طول الناس اليوم - سمعت حل الإشكال من الشيخ عبيد الله السبكي رحمه الله

---

( ١ ) قلت : التعبير بـ « الآثار » قد يوهم أن الحديث المذكور موقوف غير مرفوع ، وليس كذلك ،  
فقد جاء مرفوعاً في « الصحيحين » وغيرها من حديث أنس رضي الله عنه ، لكن ليس فيه « يوازي بيته  
العتيق » ، وإنما جاءت هذه الزيادة عن قتادة مرسلاً بمعناها بسند صحيح ، ورويت من حديث أبي هريرة  
وابن عباس مرفوعاً ، وعلي موقوفاً ، مما يشهد بمجموعها لثبوتها ، وقد خرجت ذلك في « الأحاديث  
الصحيحة » برقم ( ٤٧١ ) .

أن الطول المذكور في عالم المثال لا في عالم الأجسام والمشاهدة . فالله أعلم .<sup>(١)</sup>

( ٨ ) جاء في سورة القمر [ اقتربت الساعة وانشق القمر ] وجاء في الحديث المشتهر المستفيض عن أنس وابن مسعود وغيرهما ثبت انشقاقه معجزة للنبي ﷺ وإقامة للحجة على طالبها منه من قريش .

ورأيت لبعض المتأخرين بحثاً تشكيكياً في ذلك ، وقد سألت مدير مرصد حلوان الفلكي : هل رأيت ما يثبت ذلك فلكياً أو يقربه من العقل ؟ فأجاب : لا .  
وشكوك الملاحدة على المسألة معروفة من قديم الزمان .

وعندي أن المسألة مادامت أنها آية فسبيلها سبيل الآيات ، لا مجال للعقل إلى تكييفها ، ويعجبني من صاحب كتاب ( الطب الحديث والقرآن ) الأستاذ بكلية الطب عبد الحائق العزيز (١) باشا إسماعيل أنه عندما يمر بمعجزة أو آية كولادة عيسى ابن مريم ومعجزات موسى وإبراهيم وغيرهم من الأنبياء عليهم الصلاة والسلام أنه يمر عليها من الإيمان بدون تعليل ولا تكييف لأنه معجزة وكفى ، أي فيدل اسمها على تجز العقل عن تكييفها . فله دره من مؤمن مسلم لما أحبر الله تعالى .

---

(١) قلت هذا التأويل أشبه بتأويلات المتكلمين والمتصوفة ، وإني متمجب جداً من حكاية فضيلة الشيخ إياه وإقراره له .

واستشكال ابن خلدون إنما يصح على ما استظهره أن نمود في نصف الطريق بيننا وبين آدم . وهذا وجع بالغيب ، إذ لم يأت به نص عن المعصوم ، ولا ثبت مثله حتى الآن من الآثار المكتشفة ، بل لعلها قد دلت على خلاف ما استظهره . فبقي الحديث من الأمور الغيبية التي يجب الإيمان بها دون أي استشكال .  
والحديث المشار إليه مما أخرجه الشيخان في « صحيحهما » . ن .

وبه انتهى التعليق على هذا الكتاب النافع إن شاء الله تعالى بتاريخ ١٧ شعبان سنة ١٣٨٦ هـ من هجرة سيد المرسلين ، صل الله عليه وآله وصحبه أجمعين .

كتبه

محمد ناصر الدين الألباني

وعلى ذكر آيات الأنبياء ومعجزاتهم فقد انقسم الناس فيها شأنهم في أكثر المسائل  
ثلاث طوائف :

طائفة الماديين عمي البصائر ، الذين أنكروها وساروا وراء قردة قلدوهم في الأفكار ،  
واستحيوا من المسلمين فنافقوا بتأويلها .

وطائفة الخرافيين الذين توسعوا في الخرافات والمخرقات حتى جعلوا كون الله العجيب  
ملعباً للدجاجة يلعبون به حسب أهوائهم وأهواء الناس فيهم .

والثالثة : الوسط المؤمنون بها من سائر العقلاء والمصدقون بما صح منها نقلاً متواتراً في  
كتاب الله تعالى ، وصحيح الأخبار عن نبيه ﷺ ، مع رفع العصا والنعال في وجوه الدجالين  
والمخرفين والمضللين للعامة بمنازعة الله تعالى في ربوبيته والتلاعب بزعمهم في سننه ، طبائع مخلوقاته .  
والله يقول الحق وهو يهدي السبيل .

كتبه بالطائف صباح الخميس ٢٥ ذي الحجة ١٣٧٠

محمد عبد الرزاق حمزة

حامداً مصلياً



# فهرست

## الجزء الثاني من التشكيل

الصفحة	
٣	البحث مع الحنفية في سبع عشرة قضية
٤	المقدمة
٥	المسألة الأولى : إذا بلغ الماء قلتين لم ينجس
	المنقول عن السلف في الماء قولان ، ليس منها مذهب الحنفية . وتقرير المؤلف لمذهب الشافعي في ذلك ، ومحاولته الجمع بين الروايات في حديث القلتين الذي أعلاه الكوثري بالاضطراب .
٧	ذكر مذهب الحنفية في الماء وما عندهم فيه من الروايات ، وبيان ما فيها من الاختلاف والاضطراب
٩	الرد على الكوثري في زعمه أن حديث القلتين لم يصححه إلا المتساهلون ! وبيان أن ممن صححه الشافعي وأحمد و...!
٩	ذكر الاختلاف في تفسير القلتين ، وترجيح المصنف أنها الجرة ، وأنها إذا كانت كبيرة دخل في منطوق الحديث أنه لا ينجس ، وما لم يبلغ منها جرة من أصغر الجرار دخل في مفهومه وأنه ينجس .

- ١١ ذكر الاختلاف في مقدار ما تسع . وميل المصنف إلى تقوية زيادة مسلم بن خالد في الحديث « بقلال هجر » ، وجوابه عن تضعيف الأكثرين له ، والتعليق عليه ، بما يؤكد أنها زيادة منكورة ، وترجيح أنها موقوفة ، وتأكيده صعوبة الاستدلال بحديث القلتين مع صحته ، وأن المختار في الباب مذهب مالك .
- ١٣ بعض الأحاديث الضعيفة في تحديد القلتين .
- ١٤ الجواب عن احتجاج الحنفية بحديث النهي عن البول في الماء الدائم ، وذكر أمثلة من غرائب أقوالهم في أن الجريان مطهر !
- ١٦ تصويب المصنف أن في النهي المذكور عدة علل إذا خشيت واحدة منها تحقق النهي ، وهو بحث مفيد ، وأنه إذا تحقق بعض هذه العلل في ماء غير راكد شمله الحكم .
- ١٧ علة النهي عن الاغتسال في ماء دائم بال فيه .
- ١٨ رد زعم الكوثري أن ابن دقيق العيد اعترف بقوة احتجاج الحنفية بحديث الماء الدائم ، وبيان أن الواقع بخلافه . ( تعليق )
- ١٩ المسألة الثانية : رفع اليدين
- زعم الكوثري أنه لم يصح في الرفع غير حديث ابن عمر ! وذكر علل حديث ابن مسعود في عدم الرفع .
- ٢٢ التطبيق عند ابن مسعود وموقف الامام بين الاثنين ، ورأي المصنف في ذلك .
- ٢٤ ترك الصحابة في عهد عثمان تكبيرات الانتقال ! ر ص ٢٨ .
- ٢٥ الرد على زعم الكوثري في الرفع ، والإشارة إلى بعض الأحاديث الصحيحة في إثباته .
- ٢٦ الرد على الكوثري في قوله أن ابن عمر لم يأخذ به ! وتوجيه المصنف لما روي عنه في ذلك إن صح .
- ٢٧ الرد عليه في زعمه أن دعوى التواتر في الرفع غير مسموعة . وبيان ما في عبارته في ذلك من سوء التعبير .

- ٢٩ الرد عليه في قوله أنه تواتر أن جماعة من الصحابة كانوا لا يرفعون .
- ٣٠ الرد على إبراهيم النخعي في قوله أن وائل بن حجر ما رأى رسول الله ﷺ رفع يديه إلا ذاك اليوم الواحد . ( تعليق )
- ٣١ ترجيح رواية الرفع عن علي على رواية الترك .
- ٣٢ إذا اختلفوا في راوٍ توثيقاً وتلييناً ، فهو وسط . . .
- ٣٣ ترجمة ابن أبي الزناد مفصلاً .
- ٣٦ الرد على ابن الترمذي في جعله ترك علي للرفع دليلاً على نسخ الرفع !
- ٣٧ الرد على الكوثري في قوله : « فبدل ذلك على التخيير الأصلي » وحديث : « اسكنوا في الصلاة » .
- ٣٨ الرد على الحنفية في استدلالهم بالحديث المذكور على ترك الرفع ، برفعهم في تكبيرات الجنائز والعيد مع عدم ثبوته عنه ﷺ ! ( تعليق )
- ٣٩ المسألة الثالثة : أفطر الحاجم والمحجوم
- الرد على الكوثري في تضعيفه للحديث و . . . وبيان من صححه من الأئمة ، ومن قال به منهم . ورد دعوى النسخ بحديث « احتجم وهو صائم » .
- ٤١ تحقيق أن الحديث منسوخ بحديث « رخص في الحجامة للصائم » ، وأنه حديث صحيح من طرق . والتنبيه على سهو عجيب لابن حجر فيه . ( تعليق )
- ٤٢ المسألة الرابعة : إشعار المهدي
- تسليم الكوثري بثبوت قول أبي حنيفة : « الإشعار مثله » ، وتأويله إياه ، والرد عليه ، وبيان أن الإشعار سنة .
- ٤٤ المسألة الخامسة : المحرم لا يجرد إزاراً أو نعلين يلبس السراويل والخف ولا فدية عليه
- والرد على الكوثري في انتصاره لايحباب الفدية موهماً أنه ثابت في القرآن .

٤٦ المسألة السادسة : درم وجوزة بدرهين

٤٧ المسألة السابعة : خيار المجلس

والرد على الكوثري في زعمه أن حديث خيار المجلس مخالف لنص كتاب الله :  
[ لا تأكلوا أموالكم بينكم بالباطل إلا أن تكون تجارة عن تراضٍ ] ، وشرح  
الآية ، وبيان المعنى الراجح منها ، وأن الباء منها للعقابة والاستثناء متصل . وأن  
التراضي ليس مجرد الإيجاب والقبول كما زعم الكوثري .

٥٠ حديث « أبغض الحلال إلى الله الطلاق » و « ثلاث جدهن جد . . . » .

٥٠ حديث . . . « ولا يحل له أن يفارق صاحبه . . . » وبيان المراد منه .

٥١ الرد على الكوثري في حمله الحديث على خيار الرجوع وزعمه أن لفظ « المتبايعين »  
حقيقة على هذا المعنى !

٥٣ قول الكوثري أن الفرق بالآقوال شائع في الكتاب والسنة ، وبيان أنه لاهجة له  
في ذلك .

٥٣ حديث « افترقت اليهود » وأنه حديث صحيح بزيادة « كلها في النار » وأن الزيادة  
الأنحرى « كلها في الجنة » باطلة ، خلافاً للكوثري ! ( تطبيق ) .

٥٥ الرد على قول الكوثري : حمل الحديث على الفرق بالآبدان خروج عن الأصول  
ومخالفة للكتاب ! وأنه يعني بـ « الأصول » القياس ! مع أنهم خالفوا الأصول ( ١ )  
باعترافهم في الأخذ بمحدث القهقهة ، مع ضعف إسناده ! وبيان أن ابن عمر روى  
الحديث صريحاً في إثبات خيار المجلس .

٥٩ المسألة الثامنة : رجل خلا خلوة موية باموأة أجنبية فعثر عليها فقال :  
نحن زوجان ! يقبل قولها عند الحنفية ويكون إنكاحاً !



- ٦٠ المسألة التاسعة : الطلاق قبل النكاح  
فيه حكاية قول الكوثري في تقريره لوجه نظر مذهبه في المسألة . والرد عليه مفصلاً ،  
وبيان أن آية [ إذا نكحتم المؤمنات ثم طلقتموهن ] تدل على عدم الوقوع .
- ٦٢ رد زعم الكوثري أن أحاديث الباب لا تخلو عن اضطراب . وبيان أن فيه ثلاثة  
أحاديث ثابتة . ( تعليق ) .
- ٦٣ المسألة العاشرة : العقيدة مشروعة  
تسلم الكوثري أن أبا حنيفة قال : إنها من عمل الجاهلية أو تأوله إياه بما لا يدل عليه اللفظ .
- ٦٤ رد دعوى الكوثري أن أهل الجاهلية كانوا يمتقدون وجوب العقيدة ! وبيان غرضه  
من هذه الدعوى ، وأنها تنافي قول أبي حنيفة نفسه ! والاشارة إلى الفرق بين  
الكوثري والعلامة الكوثري ، وترجيح أن العقيدة واجبة . ( تعليق ) .
- ٦٥ المسألة الحادية عشرة : للراجل سهم من القنينة والفارس ثلاثة  
وذكر كلام الكوثري في توجيه مذهب أبي حنيفة في المسألة ، وبيان ما في  
كلامه من التصسف .
- ٦٦ متى تحذف الألف في كتابة المتقدمين؟ وبيان أن اللام في الحديث « للفارس » للتعليل .
- ٦٧ الأحاديث التي يتشبه بها الحنفية في المسألة وبيان عللها .
- ٧٠ حديث عبيد الله بن عمر بن حفص . . . عن ابن عمر مرفوعاً أن للفارس سهمين وذكر  
من رواه عنه من الحفاظ والثقات وبيان خطأ رواية البعض عنه بلفظ « للفارس » .
- ٧٥ أحاديث أخرى في المسألة .
- ٧٧ المسألة الثانية عشرة : أما على القائل بالمثلث قصاص ؟  
انتصار الكوثري لمذهبه في المسألة . وذكر ثمان آيات ترد عليه أعرض هو  
عن ذكرها !

- ٧٩ تأييد المعلق للكوثري في تصحيحه لحديث ابن عمرو في دية الخطأ شبه العمد ، خلافاً للمؤلف . ( تعليق )
- ٨٠ معنى الحديث المشار إليه عند المصنف ، وقد أجاد .
- ٨٣ بيان ضعف حديث ابن عباس الذي استدل به الكوثري ساكتاً عنه !
- ٨٥ حديث ابن عباس في دية القاتلة بمسطح ، وذكر من رواه من الصحابة وتخرجه .
- ٨٧ جواب المصنف عن استدلال الكوثري به .
- ٨٨ إعلال الكوثري لحديث الرضخ ، والرد عليه بما يبين تجاهله للحق .
- ٨٩ بيان أن رأي أبي حنيفة أن القود بالسيف فقط خلاف المائلة المنصوص عليها في القرآن .
- ٩٠ المسألة الثالثة عشرة : لا تعقل العاقلة عبداً  
فيه فوائد ، منها بيان الفرق بين عقلته وعقلت عنه ، الذي خفي على بعض الحنفية .
- ٩٣ المسألة الرابعة عشرة : تقطع يد السارق في ربع دينار فصاعداً  
أطال المصنف النفس فيه جداً ، وذكر فيه ثلاثة مسالك للحنفية في محاولة التخلص من الأحاديث الصحيحة في المسألة .
- ٩٤ مناقشة الطحاوي في مسلكه ! واستدلالة بحديث ضعيف يخالف لعموم القرآن !
- ٩٦ النظر في قيمة المجن الذي قطع فيه النبي ﷺ ، وبيان ضعف الحديث الذي نص أن قيمته عشرة دراهم . و ص ٩٨
- ٩٧ بيان الفرق بين ثمن السلعة وقيمتها .
- ٩٨ حديث « قطع يد سارق سرق ترساً ثمنه ثلاثة دراهم » .
- ٩٩ اضطراب ابن إسحاق في رواية حديث العشرة المتقدم .
- ١٠٤ ترجمة عمرو بن شعيب عند ابن حجر ، وغيره من المتقدمين ورأي المصنف في ذلك .
- ١٠٩ حديث أيمن الحبشي في القطع في مجن قوم ديناراً وبيان ضعفه .
- التنبيه على سهو المؤلف رحمه الله ، و ص ١١٠ . ( تعليق )

الصفحة	
١٢١	حديث عائشة « كان ﷺ يقطع في ربيع دينار فصاعدا » وجواب الطحاوي عنه والرد عليه .
١١٢	اختلاف الرواة فيه على ابن عينة في ضبط لفظه وبيان أن الراجح فيها « تقطع اليد في . . . » وأنه بلفظ « لا تقطع اليد إلا في . . . » مرجوح عند المصنف .
١٢٠	متابعات لازهري في هذا الحديث عن عمرة .
١٢٨	الرد على الطحاوي في ادعائه الإجماع على قطع سارق العشرة دراهم ، وذكر المذهب في القطع .
١٢٩	الكلام على أثر ابن مسعود في القطع في العشرة .
١٣٠	إذا قال إبراهيم النخعي قال عبد الله . فهو عن غير واحد من أصحاب عبد الله بن مسعود . تصحيح الرواية بذلك عن إبراهيم ، والتنبيه على ما في كلام المصنف حول ذلك . ( تعليق )
١٣٢	التنبيه على أن كتاب « الضعفاء » للذهبي هو غير كتابه « الميزان » خلافاً لظن المؤلف . ( تعليق )
١٣٣	آثار عن الصحابة في القطع فيما دون عشرة دراهم . وبيان علل ما يخالفها .
١٣٥	المسلك الثالث في التخلص من أحاديث القطع في ثلاثة دراهم للشيخ أنور الكشمري ومناقشة المصنف إياه بما لا تجده في مكان آخر .
١٣٥	مثال آخر من تعصب الشيخ الكشميري للمذهب على الحديث . ( تعليق ) .
١٣٧	اختلاف الرواة في ضبط متن حديث عائشة في القطع في ثلاثة دراهم وبيان الراجح فيه .
١٤٤	المسألة الخامسة عشرة : القضاء بشاهد وعين في الأموال .
	إعلال الكوثري للحديث الوارد في ذلك عند مسلم بالانقطاع في موضعين وجواب المؤلف عنه .

- ١٤٦ بحث هام في التدليس ، ومتى تكون العنينة تدليلاً .
- ١٤٨ رد دعوى مخالفة الحديث لآية [ واستشهدوا شهيدين ... ] وتحقيق أنها تؤيده .
- ١٥٠ رد دعوى مخالفته للأحاديث الصحيحة ، وذكر بعضها والجواب عنها .
- ١٥٢ الجواب عن الانقطاع في الموضع الثاني ، والرد على الطحاوي في حكمه على الحديث بأنه منكر .
- ١٥٦ ذكر بعض الشواهد للحديث .
- ١٥٧ ترجمة المغيرة بن عبد الرحمن الحزامي والمغيرة بن عبد الرحمن المخزومي .
- ١٥٧ - ١٥٨ قصة ابن المبارك مع الكوفيين حين أقام الحجة عليهم في التبيذ بالأحاديث فلم يقرعوا ، فلما ذكر لهم قول إبراهيم علي وفقها نكسوا رؤوسهم .
- ١٥٨ تأويلات الحنفية للحديث وردّها .
- ١٦١ رسالة أثليث بن سعد إلى مالك في القضاء بشاهد وعين ، وجواب المصنف عنها وبيان القصد منها والرد على الكوثري في تشبهه بها .
- ١٦٣ تمة
- فيها الرد على الحنفية في قبولهم شهادة القابلة في نسب الطفل مع ردّهم أحاديث الشاهد وعين ، وجواب الكوثري عن ذلك ورد المصنف عليه .
- ١٦٦ المسألة السادسة عشرة : نكاح الشاهد امرأة شهد زوراً بطلاقها والرد على إصرار الكوثري على أن حكم القاضي ينفذ ظاهراً وباطناً ، وبيان ما فيه من القبح والشناعة .
- ١٦٨ المسألة السابعة عشرة : القوعة المشروعة وبيان أن أبا حنيفة لا يقول بمشروعيتها إطلاقاً بخلاف ما ادّعاء الكوثري ، وذكر صور القوعة ، وتمييز ما يشرع منها ، وإثبات أنها أصل من الأصول الشرعية .
- ١٧٢ فهرس المؤلف للسائل .

## رسالة « الفائد إلى تصحيح العقائد »

١٧٣

وهو القسم الرابع من الكتاب .

١٧٤ فاتحة الرسالة .

١٧٥ المقدمة

١٧٦ الحديث القدسي : يا عبادي إني حرمت الظلم على نفسي ، وبيان أن الحكمة الإلهية اقتضت خلق الإنسان في حالة نقص قابلاً للتدرج إلى الكمال باختياره .

## ١ - فصل

١٧٧

خلق الله الناس مفطورين على حب الحق ... وحديث «فت الجنة بالمكاره ، وذكر آيات ابتلاء الله لعباده بالخير والشر ، والحكمة من ذلك .

١٧٩ حديث « حبك النبي ، يعمي ويصم » ضعيف . ( تعليق )

## ٢ - فصل

١٨٠

الدين على درجات ... وذكر أسباب عدم الاعتراف بالحق .

١٨٢ جواب المصنف عن سؤال لماذا لم يجعل الله حجج الحق مكشوفة قاهرة ؟ وتعليق فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق عليه ، وتعقيب المصنف عليه بما يكشف عن وجه الصواب في جوابه .

١٨٤ حديث طلوع الشمس من مغربها ، ومن رواء من الصعابة وأنه متواتر وذكر مضاه ، وسبب إيمان الناس حينئذ جميعاً ، وقول المؤلف في دوران الأرض ، والتعليق عليه ، وراجع كلام الشيخ محمد عبد الرزاق في الدوران ص ٣٩٠ .

١٨٥ حديث إذا مرض العبد أو سافر كتب له ... وما يستفاد منه .

## ٣ - فصل

١٨٨

اقتضت الحكمة أيضاً أن لا تكون الشبهات غالبية .

## ٤ - فصل

فيه بيان أن المطاب على ثلاثة أضرب .

## ٥ - فصل

ذكر فيه عشرة أمور ينبغي للإنسان أن يجعلها نصب عينيه .

١٩١ حديث «أشد الناس بلاء الأنبياء» وذكر شي . مما ابتلي به رسول الله ﷺ وأصحابه .

١٩٢ حديث نخس دابة النبي ﷺ ، وتعليق الشيخ محمد عبد الرزاق عليه وتعقيب المصنف عليه ، ثم تعقيب المعلق على المصنف .

١٩٣ حديث «يؤتى بأنعم أهل الدنيا من أهل النار . . . » ، وخوف المؤمن أن لا تكون نيته خالصة ، وأن مما ينافيها الصوم ليكون من أهل الكشف ! والصوم ليصح بدنه !

١٩٤ من المستحيل التوصل إلى الاطلاع على المغيبات بالتعبد وتقوية النفس ( تعليق ) .

١٩٥ خشية المؤمن أن لا تكون طاعة على الوجه المشروع وبيان ذلك من وجوه .

١٩٦ حديث «الكيس من دان نفسه . . . » وبيان علة سنده .

١٩٦ مما ينبغي للإنسان أن يجعله نصب عينيه حاله مع الهوى ، وأمثلة دقيقة في محاسبة النفس في ذلك .

١٩٨ حديث «لا يؤمن أحدكم حتى يكون هواه . . . » وبيان ضعفه . ( تعليق ) .

## الباب الأول

في الفرق بين معدن الحق ومعدن الشبهات ،

وبيان مآخذ العقائد الإسلامية ومراتبها

وبيان أن المآخذ أربعة سلفيان وهما الفطرة والشرع ، وخلفيان وهما النظر العقلي المتعمق

فيه ، والكشف التصوفي . وتفصيل الكلام في ذلك .

٢٠٥ بيان أن الله فطر الناس على الهيئة التي ترشحهم لمعرفة الحق ، وأن عدم علم الناس به لا مرين .

٢٠٦ حديث « ما من مولود إلا يولد على الفطرة . . . » ، وبيان أن علم الكلام والفلسفة مما حذر الشرع منه .

٢٠٨ حديث « خير القرون قرني . . . » والتنبية في التعليق على أن لفظه « خير الناس . . . »

٢٠٨ طعن الكوثري في أئمة السنة وأصحاب الإمام أحمد ونسبته إياهم إلى الزبغ والبدعة والجهل !!

### فصل

٢١٠

فيه الكلام على المأخذ الخلفي الأول وهو النظر المتعمق فيه ، وبيان أنه لا حاجة إليه في معرفة العقائد ، وأنه مثار للشبهات والتشكيكات .

٢١٠ تقسيم علماء المعقول العلم إلى ضروري ونظري .

٢١١ قدح أفلاطون وأرسطو في الحسيات ، وآخرون في البديهيات وذكر حجج الأولين وجواب العضد وغيره عنها وقدح بعضهم فيه ، وبيان مايقويه .

٢١٢ قول السلفيين في ذلك .

٢١٣ ذكر مااعتل به القادحون في البديهيات . وجواب العضد عليها ونظر المؤلف فيه وبيان الحق في ذلك .

٢١٥ اعتراف السلفيين بجواز حرق العادة ، وذكر المواطن التي يحتجون بها .

٢١٨ قول المصنف أن القدح في البديهيات بما يشمل الأوليات ، لاسبيل إليه وأن لوثوق بهذا النوع من البديهيات لا يستلزم الوثوق بجميعها . ومناقشة المؤلف من اعتراف بذلك من علماء الكلام وبيان تناقضهم في ذلك ، وإلزامهم بضرورة الرجوع إلى الشرع .

٢١٩ قول السلفيين في ذلك ومعيارهم فيه وبيان مزاياه .

٢٢٠ ذكر السوفسطائية وفرقهم .

٢٢١ ذكر القادحين في إفادة النظر العلم . والوجوه التي تمسكوا بها وما أجيب به عنها ،  
وبيان أن القدر يخص بالنظر المتعمق فيه دون المأخذ السلفي .  
٢٢٥ كلام الغزالي في شرح أحوال النفس إذا سكنت إلى التصديق بقضية ما ، وتعقيب  
المصنف عليه .

٢٢٧ شك الغزالي في أول أمره في البديهيّات باعترافه ثم شفاه الله .  
٢٢٩ وصف الغزالي للمستقل بالنظر ، وإنكار المصنف عليه .  
٢٣٠ اعتراف الغزالي بأن الإيمان المستعار من علم الكلام ضعيف جداً . ( تعليق )  
٢٣١ التحقيق في الاستقلال بالنظر وبيان المحمود منه من المذموم .  
٢٣٢ ذكر بعض أكبر النظار كالجويني رجوعوا قبل موتهم عن علم الكلام .  
٢٣٢ حديث « عليكم بدين العجائر » لا أصل له . ( تعليق )  
٢٣٣ ما يستفاد من عبارة الجويني في رجوعه عن كل مقالة يخالف فيها السلف ، وبيان ما كان  
يغلب على الغزالي وأساقذته .

٢٣٦ نص وصية الفخر الرازي في رجوعه عن علم الكلام .  
٢٣٧ ما يعتذر به عن الحائضين في الكلام .

٢٣٨ فصل

في المأخذ الخلقي الثاني : الكشف التصوفي .  
٢٣٨ تحقيق أن الرياضة والعبادة لا يمكن أن يكون من آثارها الإخبار عما في نفس الغير  
خلافًا للمصنف . ( تعليق )  
٢٤٠ أول من مزج التصوف بالكلام .  
٢٤١ الكشف لا يستند إليه في الدين ، وذكر مراتب الغيب .  
٢٤٢ حديث : « الرؤيا ثلاثة فبشرى من الله . . . » وبيان ما في غزو المصنف لإياه  
لـ « الصحيح » . ( تعليق )



٢٤٣ الإلهام وحديث « لقد كان فيما قبلكم من الأمم محدثون . . . » .

## فصل

٢٤٤

أنه لا مانع من الاستناد على المأخذين الحلفيين فيما ليس من الدين .

## الباب الثاني

٢٤٥ في تنزيه الله ورسوله عن الكذب وبيان تحبط الأشعرية في هذا الباب ، والتزامهم جواز الكذب من الله عقلاً !

### تنزيه الأنبياء عن الكذب

٢٤٨ وحديث : « لم يكذب إبراهيم إلا ثلاث كذبات » وبيان أنها ليست من المعارض ، وأنها وقعت قبل النبوة .

٢٥١ الكذب هو الاخبار بخلاف الواقع عمداً أو خطأ ، وأمثلة من استعمال السلف في ذلك

٢٥٢ قصة إبراهيم مع الملك الجبار وقوله : « هي أختي » .

٢٥٣ عصمة النبي ﷺ من الكذب قبل النبوة وبمدها .

٢٥٤ آية [ ما أنزل الله على بشر من شيء ] هل هي حكاية عن قول اليهود ، أم قریش ؟ وترجيح المصنف للأول وتعليق بعض الأفاضل عليه ثم تعقيب المصنف عليه .

٢٥٤ قول أبي جهل : إنا لا نكذبك . وتخرجه .

٢٥٥ قصة ابن أبي سرح لما بايع النبي ﷺ ، وقوله ﷺ : إنه لا ينبغي لشيء أن تكون له خائنة الأعين .

٢٥٦ الكذب في الحرب جائز إلا للنبي ﷺ .

٢٥٧ تفصيل القول في خطأ الأنبياء ، وحديث تأبير النخل وغيره .

٢٥٩ حديث رضاع العيل وإباحته ، وحديث آخر في النهي عنه ، وتوفيق بعض العلماء بينها ومناقشة المصنف له .

٢٥٩ علة حديث النهي ، وترجيح التوفيق المذكور . ( تعليق )

## الباب الثالث

٢٦٢ في الاحتجاج بالنصوص الشرعية في العقائد .

٢٦٣ تلخيص كلام ابن سينا في أن الشرائع إنما وردت لخطاب الجمهور ، وأنه لا يحتج بها في العقائد ، وبيان مقاصده منه وهي عشرة ، والنظر فيها في ضرورة مناظرة حضرها متكلم وسلفي وناقدا .

٢٦٥ النظر في المقصر الأول

٢٦٩ المقصر الثاني

٢٧٠ المقصر الثالث

٢٧١ تحقيق معني آية [ ليس كمثل شي . ] وذكر آيات توضح المراد منها .

٢٧١ تخريج حديث « عليك بالصوم فإنه لا مثل له » ( تعليق ) .

٢٧٤ أرواح الصالحين إن كان لها تصرف فهي كالملائكة لا تتصرف إلا بأذنه تعالى ، وتعليق فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق على ذلك وجزمه بأن الأرواح لا تصرف لها . وتعقيب المصنف عليه . ( تعليق ) .

٢٧٥ قدرة البشر الأحياء محدودة ، والمعجزات والكرامات ليست بقدرتهم ، ولذلك كان الصحابة يسألونه ﷺ الدعاء ، وكانوا لا يستغيثون به إذا بعدوا عنه .

- ٢٧٧ عودة إلى تفسير الآية .
- ٢٧٨ إلزام القائلين بأن ذات الله مجردة بأنهم جعلوا له مثلاً .
- ٢٧٨ بيان معنى اسمه تعالى ( الواحد ) ، وذكر الآية التي ورد فيها هذا الاسم .
- ٢٨١ حديث : « انسب لنا ربك » وتخريج المصنف إياه .
- ٢٨٤ تفسير ابن سينا لاسم ( الواحد ) وأنه بعيد عن التنزيه .
- ٢٨٤ قول المصنف « الأعدام أزلية » وتعليق الشيخ محمد عبد الرزاق عليه .
- ٢٨٥ تحقيق المصنف أن الإجابة عن سؤال « من خلق الله » بأنه غير وارد أصلاً ، لا يقطع وسوسة الشيطان وأن علاج ذلك في الشرع ، وأن من لم يكتب به جاءه الشيطان من طرق أخرى .
- ٢٨٦ زعم ابن سينا أن ذات الله عز وجل ليست منفصلة عن العالم ولا متصلة به . . . ونفيه لقدرة الله وإرادته وعلمه ، وموافقة أكثر المتكلمين له على أصله في ذلك .
- ٢٨٩ معنى ثالث لاسمه تعالى ( الواحد ) .
- ٢٩٠ معنى ( الصمد ) وأنه يستلزم أنه لم يلد ولم يولد ، وتوجيه ذلك وذكر الآثار فيه .
- ٢٩١ ترجمة علي بن داود القنطري من شيوخ ابن جرير .
- ٢٩٢ رد الشيخ محمد عبد الرزاق على المصنف في تدليس الأعمش ، وفي الانقطاع بين علي ابن أبي طلحة وابن عباس ، ورأي المعلق في ذلك .

### المقصد الرابع

- ٢٩٥ فيه بيان أن العرب كانوا يعلمون بعقولهم الفطرية أن الله ( ليس كمثل شيء ) ، وأن له ذاتاً قائمة بنفسها . . .

## المفصل الخامس إلى الثامن

٢٩٧ فيه أن حاصل كلام ابن سينا ومن وافقه إنما هو نسبة الكذب إلى الله تعالى ، وإلى الرسول ﷺ والموازنة بين كذبات إبراهيم عليه السلام وبين النصوص التي زعم المتعمقون بطلان معانيها من وجوه .

٣٠١ بيان المفاسد التي تترتب من النصوص التي زعموا بطلانها إن كانت كما زعموا .

٣٠٣ تحقيق فضيلة الشيخ محمد عبد الرزاق حمزة أنه لا يجوز استعمال « المثل الأعلى » إلا لله عز وجل خلافاً لكتاب العصر . ( تعليق )

٣٠٤ المفصل التاسع

٣٠٥ المفصل العاشر

٣٠٦ ( مهمة ) في حشر الأجساد هل هو بجمع أجزائها المتفرقة أم بإنشاء أجساد أخرى

٣٠٧ حديث ابن مسعود « أرواح الشهداء في جوف طير »

٣٠٨ حديث ابن عباس بمعناه وإعلال المصنف إياه بمنعنه أبي الزبير وجواب الشيخ حمزة عنها وملاحظات من المعلق حوله .

٣١١ بعض الأحاديث في شهادة الأعضاء على الإنسان يوم القيامة والحكمة في ذلك .

٣١١ رأي المصنف في حشر أجزاء البدن وتعليق الشيخ محمد حمزة عليه .

٣١٢ حكمة حشر الجيم .

٣١٣ قول الفخر الرازي في الاستعجاب بالنصوص الشرعية

وهو في ثلاثة مطالب ، وارد عليه مفصلاً وبيان ما تضمنه من عدم الاعتداد بالأدلة العقلية في العقيدة .

٣١٥ الرد عليه في قوله إن خالف النقل العقل وجب تقديم العقل .

٣٢٠ إلزام خطير من المصنف للفخر الرازي في منعه الاحتجاج بالنصوص .

٣٢٥ قول العنصر وغيره

وهو في ثلاثة مطالب أيضاً .

٣٢٦ قوله إن الدلائل النقلية لا تفيد اليقين ، والرد عليه وبيان أن الله تكفل بالبيان وحفظ الشريعة وأن المقصود بحفظه بقاء الحجة قائمة ، وأنه كما كان الصحابة مخاطبين بالنصوص فكذلك من بعدهم .

٣٢٩ طبقات الأسلاف من حيث الاعتصام بالكتاب والسنة ، وأن من المكابرة إنكار أنه من المتيسر في كثير من الكلام أن يحصل القطع بالمعنى منه .

٣٣٠ بيان أن من نفى حصول القطع المذكور فهو مكذب بالنصوص إلا في حالة الخطأ القليل . وذكر القرائن التي يتحصل منها اليقين .

٣٣١ جزم الرازي بأنه لا يجوز التمسك بالأدلة النقلية ورجوعه عنه .

٣٣٢ زعم الجرجاني أن القول بأن الأدلة النقلية لا تفيد اليقين هو مذهب المعتزلة والأشاعرة !

٣٣٣ المحكم والمتشابه

فيه بيان معنى هاتين الكلمتين ، وقولي السلف في تفسيرهما في آية [ منه آيات محكمات ... وأخر متشابهات ] ، وشرح المصنف إياهما .

٣٣٦ وجه تسمية بعض الآيات متشابهات .

٣٣٧ بيان أن القولين يمكن تطبيقهما على سياق الآية .

٣٣٨ جواز الوقوف على قوله تعالى ( إلا الله ) وتركه ، وتفصيل معنى التأويل وأمثلة له من القرآن ، وتطبيق ذلك على القولين .

- ٣٣٩ حديث « كان يكثر أن يقول في ركوعه وسجوده . . . يتأول القرآن » .  
 ٣٤٠ إيراد سؤال من قبل المتعمقين في تصويب القول الأول وجواب المصنف عليه بما هو  
 تلخيص لما تقدم في هذه الرسالة .

## الباب الرابع

### في عقيدة السلف وعدة مسائل

٣٤٤

- فيه بيان أن السلف لم يكن لهم مأخذ لعقائدهم غير المأخذين السلفيين الفطرة والشرع  
 وأنهم كانوا يقطعون بما يُفيدان فيه القطع ، وأنه قول السلفيين . وبيان موقف الآخرين  
 وما انتصر له والجواب عنه ورأي المصنف في ابن فورك والبيهقي .  
 ٣٤٦ بيان أن كلمة ( العقل ) وقع فيها تدليس ، وجوب ترك الاحتجاج بالآباء والأشياء  
 ٣٤٧ الأينية أو الفوقية أو كما يقولون : الجهة

- وحديث أين الله ؟ وحديث أبي رزين « كان في عمامة » وبيان ضعفه في التعليق .  
 وتحقيق ثبوت القوقية بالكتاب والسنة وأقوال السلف .  
 ٣٤٨ نص كلام الأشعري في إثبات القوقية ، وتأول أتباعه إياه والرد عليهم .  
 ٣٥١ من حجج مشبتي الأينية العقل وجواب النفاة والرد عليهم .  
 ٣٥٣ زكات حول دعوى النفاة .  
 ٣٥٤ قول الفلاسفة إن ذات الله وجود ، ومعنى الوجود عندهم والرد عليهم .  
 ٣٥٥ تفسير الإسفراييني لـ « قائم بنفسه » أنه غير قائم بغيره ! والرد على الفلاسفة في  
 قولهم الخلاء أمر وجودي !  
 ٣٥٥ ضبط « الإسفراييني » . ( تعليق )  
 ٣٥٧ النهي عن السفر يوم الجمعة لم يصح . ( تعليق )

٣٥٧ تصريح التفتازاني بأن الكتب السماوية والأحاديث النبوية بثبوت الجهة وذلك على خلاف الدين الحق ١١ وتسريعه لذلك، والرد عليه وبيان ما فيه من التلبيس والتدليس ٣٥٨ مثال بديع يصور فيه المصنف تأثير البيئة وأصحاب الأفكار العالقة على من يعيش فيهم وحكايتين في ذلك .

٣٥٩ تعقب بعض المحشين لعبارة التفتازاني بأن فيه فتح باب الباطنية .

٣٦٠ القرآن كلام الله غير مخلوق

وبيان أن العقول الفطرية ونصوص الكتاب والسنة قاضية أنه تعالى يتكلم الكلام الحقيقي متى شاء ، وأنه لا يلزم منه تشبيهه ، وقول العلامة الآلوسي في ذلك .

٣٦٢ الإيمان قول وعمل يزيد وينقص

٣٦٤ ذكر الاختلاف في مرتكب الكبيرة ، وقول المرجئة في ذلك والتقاؤه مع قول الكوثري بنفي زيادة الإيمان ونقصانه .

٣٦٥ بعض النصوص على ما تقدم .

٣٦٧ الرد على الكوثري في زعمه أن الإيمان القلبي لا يزيد ولا ينقص والرد عليه نقلاً ونظراً .

٣٦٨ بيان أن سبب تفاوت المؤمنين في التقوى إنما هو تفاوتهم في اليقين .

٣٦٩ رأي المصنف في من يقول أن يقينه مثل يقين الأنبياء ، ومحاولة الكوثري الجواب عن هذا القول ، والرد عليه .

٣٧١ معيار الإيمان القلبي العمل ، وذكر آيات وأحاديث في ذلك .

٣٧٢ توجيه المصنف لقول : « الإيمان لا يزيد ولا ينقص » على وجه من ثلاثة .

٣٧٣ قول : أنا مؤمن إن شاء الله

فيه بيان أنه قول السلف وكراهة قول : « أنا مؤمن حقاً » ، والبحث في حبط الأعمال ، وأن المؤمن حقاً لا تحبط أعماله عند المصنف .

٣٧٥ قول سفيان : « أرجو » إذا قيل له : أمؤمن عند الله ؟ وتعقب الكوثري له ، ورد المصنف عليه ، بما فيه الشفاء .

٣٧٩ اخطائة فيما جاء في ذم التفوق ، وأنه لا تزال طائفة قائمة على الحق ، وما يجب على أهل العلم في هذا العصر .

٣٨٠ بيان المصنف كيف يمكن المكلف الاستقامة على السراط مع قوله : إن هجج الحق غير مكشوفة .

٣٨١ بيان السراط المستقيم وأنه بين محفوظ .

٣٨٢ واجب أهل العلم البدع بالنفس ثم التعاون مع غيره منهم ، وتلخيص العمل في ثلاثة مطالب : العقائد ، البدع العملية ، الفقهيات .

٢٨٢ تحقيق أن أثر « يرى القذاة في عين أخيه . . . » حديث مرفوع . ( تعليق )

٣٨٣ مثال جميل لمن يرتكب البدع مع الاختلاف في مشروعيتها .

٣٨٣ الاختلاف في الفقهيات قريب إذا كان سببه غير الهوى ، وتقديم أقوال الأشياخ على هجج الله تعالى ، وواجب العلماء تجاه ذلك .

٣٨٤ وجوب اتباع الدليل وتحريم التقليد المخالف له ، وأنه لا حاجة في هذا إلى اجتماع

شروط الاجتهاد ، وأنه ليس من التلفيق في شيء . والفرق بين الاتباع والتلفيق . وما ينجس على الجامد على أقوال آبائه وأشياخه .





تم بتوفيق الله عز وجل وإعانتة طبع كتاب

«التنكيل بما في تأنيب الكوثرى من الابطيل»

يوم الخميس العاشر من رمضان المبارك

سنة ١٣٨٦ من هجرة خير

المرسلين ، عليه أفضل

الصلاة وأتم التسليم

والحمد لله رب

العالمين